Königsteiner Blätter

II/1956 · Nr. 3—4

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten“

INHALT: E. Groß, Ist Atheismus überhaupt möglich?, S. 73 — A. Krempel, Was heißt Überzeugung?, S. 81 — L. Scheffczyk, Zur theol. Sinndeutung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Weltgeschehen, S. 86 — J. Gottschalk, Der geistliche Verwandtenkreis der hl. Hedwig, S. 100 — A. K. Huber, Begegnungen zwischen Goethe und dem Katholizismus in Böhmen (Schluß), S. 112 — Besprechungen: A. Holländer, Vom Schein zur Wirklichkeit (A. Krempel), S. 133 — Nadolny, Zisterzienser (E. Krausen), S. 135.

Ist Atheismus überhaupt möglich?

Ein Beitrag zum Problem des Gotterkennens

Dr. Ernst Groß, Königstein/Ts.

Es dürfte angebracht sein, dieser Frage, die wohl mit einiger Verwunderung rechnen muß, gleich die Antwort vorwegnehmend folgen zu lassen: Atheismus (Ath) ist eigentlich nicht möglich. Dies ist sententia communis theologorum. „In den beiden letzten Jahrhunderten wurde viel die Frage verhandelt, ob und wieweit es eine unverschuldet völlige Unkenntnis Gottes geben oder wenigstens infolge von Verschuldung eine völlige Unkenntnis, respektive eine positiv atheistische Überzeugung entstehen könne. Nach der sententia communis ist wenigstens auf die Dauer und in der Regel keine dieser Eventualitäten möglich“ (M. J. Scheeben, *Gesammelte Schriften* IV, Freiburg 1948, n. 10). Ath ist also nur möglich als unbegründbare und darum vom Willen gesetzte *Leugnung* des erkannten wahren Gottes, aber nicht als unverschuldete *Abwesenheit* desselben im menschlichen Bewußtsein.

Dieses Resultat wird die heutige immer intensiver werdende Diskussion mit dem Ath sehr berücksichtigen müssen, um nicht falsche Wege zu gehen. Wenn es Ath, d. h. unverschuldete Gottesignoranz so gut wie nicht gibt, dann ist in der Auseinandersetzung mit diesem an erster Stelle nicht ein möglichst breit ausladender Gottesbeweis am Platz, sondern der Hinweis auf das „böse Gewissen“, das den Ath stets begleiten wird. In diesem Sinn glauben die folgenden Ausführungen von einiger Tragweite für den kirchlichen Abwehrkampf gegen den Ath zu sein.

I.

Das Thema ist bewußt in dieser Frageform gestellt, um gleich Zweifel daran zu wecken. Es soll von vornherein der Meinung entgegen getreten werden, der Ath könne

ein Irrtum der Vernunft sein, wie es eben viele Irrtümer im Menschenleben gibt, und könne und müsse deswegen an erster Stelle durch Belehrung behoben werden. Es wird also nicht verneint, daß es Ath tatsächlich gibt, wohl aber, daß es ihn geben könnte *ohne Einschluß eines voluntativen, vor allem affektiven Elementes, d. h., daß er sich auf rein intellektueller Ebene nicht bilden kann.* Er kann sogar „ehrlicher“ und „wahrer“ Ausdruck augenblicklicher geistiger Verfassung eines Einzelmenschen oder ganzer Menschenkreise sein, wenn „ehrlich“ und „wahr“ nur besagen wollen, daß er nicht notwendig geheuchelt sein muß, obwohl das in der obigen Vorbemerkung gefallene Wort vom „bösen Gewissen“ zu Recht bestehen bleibt. Zwei Dinge sind im konkreten Fall atheistischer Aussagen vereinbar: 1. daß das atheistische Bekenntnis nicht notwendig wider besseres Wissen und Gewissen im landläufigen Sinn abgelegt werden muß und 2. daß ein solches Bekenntnis doch niemals ein „wahres“, d. h. mit dem Sachverhalt übereinstimmendes Bekenntnis sein kann. Es ist ja absurd, von der Wirklichkeit Gottes auch nur absehen zu wollen, geschweige denn diese direkt zu leugnen, ja diese Leugnung noch beweisen zu wollen, weshalb „wissenschaftlicher Ath“ ein Ding der Unmöglichkeit ist. Erfolgt also ein atheistisches Bekenntnis, dann hat es notwendig mit Lüge zu tun. Ein etwa vorhandenes Evidenzgefühl ist rein subjektiv und muß zunächst einmal nicht vorausgesetzt werden. Dieses Auseinanderklaffen zwischen objektiver und subjektiver Evidenz zwingt zur weiteren Untersuchung, in welchen Fakten menschlichen Seelenlebens dieses täuschende Evidenzgefühl seine Wurzel haben mag. Die gängige Meinung wird wohl an erster Stelle soziale Faktoren dafür verantwortlich machen. Der Mensch macht sich sein Weltbild ja in steter Auseinandersetzung mit den Menschen seiner Umwelt, mit Ideen seiner Zeit etc. Die religiös direkt negative oder vielleicht auch nur indifferente Atmosphäre des Elternhauses, der Einfluß von Literatur, Presse, Funk, Film darf in dieser Beziehung sicher nicht gering veranschlagt werden. Und je weicher und bildsamer der erst heranwachsende Mensch ist, um so leichter werden atheistische Parolen bei ihm ankommen. Diesen äußeren Einflüssen kommen entgegen innere Schwierigkeiten, vor allem auch wiederum des jungen Menschen, besonders aus dem kaum zu bewältigenden Theodizee-Problem: wie läßt sich diese böse, leidende, manchmal wie aus den Fugen geratene Welt mit dem allmächtigen, allweisen, allgütigen Gott vereinbaren. Diese selbst erlebten inneren Schwierigkeiten mögen den Ath manchmal geradezu von innen her „einsichtig“ machen und so einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben. Über einen möglichen dritten Faktor läßt sich allerdings von unserer menschlichen Einsicht her wenig ausmachen, obgleich vielleicht gerade dieser das Rätsel des heutigen Massenatheismus lösen könnte: das *mysterium iniquitatis*, der Einfluß Satans. Als übernatürliche Beeinflussung entzieht er sich im konkreten Fall menschlicher Beurteilung und menschlichen Konjekturen, wenn wir auch von seiner Tatsächlichkeit durch die Offenbarung unterrichtet sind. Die durch Satan angerichtete Verwirrung menschlichen Geistes dürfte auch viel tiefer sein als die durch psychische Komplexe und soziale Faktoren, und es könnte so die manchmal frappierende quasi-absolute

Sicherheit atheistischen Bekenntnisses als Nachäffung der absoluten Sicherheit des Glaubensaktes vielleicht verständlich werden. Ohne das Eingreifen einer übermenschlichen Macht scheint die ruhige Festigkeit manchen Unglaubens angesichts der doch tiefgehenden Angelegtheit der menschlichen Natur auf Gott hin ein Rätsel zu sein.

Dieser gängigen Meinung nun vom Entstehen des Ath ohne böses Gewissen, aus unglücklichen Umständen etc. steht die schon genannte sententia communis der Theologen entgegen, daß es eine — wie Scheeben formuliert — „unverschuldete völlige Unkenntnis Gottes“ nicht geben könne, wenigstens nicht auf die Dauer und in der Regel. Atheistisches Bekenntnis ist also so gut wie niemals *nur* Ergebnis unglückseliger Umstände, sondern vom Atheisten immer selbst mit verschuldet, wenn auch in verschiedenen Graden. Scheeben hat seinerzeit — er schrieb in den siebziger Jahren — das Wort „unverschuldet“ gesperrt gedruckt; wir werden heute dazu noch das Wörtchen „völlig“ gesperrt drucken müssen, d. h.: unter dem Trommelfeuer heutiger atheistischer Propaganda wird die eigene Verantwortung für das atheistische Weltbild manchmal auf ein Minimum zusammenschrumpfen. Ob sie und unter welchen Umständen sie vielleicht doch ganz ausgelöscht werden kann, darüber stehen uns keine Untersuchungen, darum auch keine Einsicht zur Verfügung und es ist sehr fraglich, ob auf dem Wege der heute so beliebten demoskopischen Befragung hier Ergebnisse auch zu erzielen wären, da der befragte Atheist in so heikler Materie wohl kaum eine von aller Selbsttäuschung freie Auskunft geben kann, abgesehen davon, daß er bestrebt sein wird, eigenes Verschulden an seiner Geistesverfassung gar nicht zuzugeben. Im allgemeinen aber dürfen wir die Unmöglichkeit unverschuldeten Ath behaupten auf Grund des inspirierten Bibelwortes Röm 1,18—20: „Gottes Zorn offenbart sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit (Gottes) in Ungerechtigkeit niederhalten. Ist doch das Erkennbare an Gott offenbar, Gott nämlich hat es ihnen geoffenbart. Sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit sind seit Erschaffung der Welt an den Werken durch das Licht der Vernunft zu erkennen. Sie sind darum unentschuldbar.“

II.

Der Zusammenhang, in dem diese Worte stehen, ist folgender: das von Paulus verkündete Evangelium ist für die ganze Welt — und diese zerfällt religiös gesehen in die beiden Kategorien Heidentum und Judentum — eine unumgängliche Notwendigkeit, um durch Glauben an dasselbe dem Zorne Gottes zu entgehen. Zorn Gottes setzt einen beleidigten Gott voraus. Wodurch nun Heiden den wahren Gott, den sie doch scheinbar gar nicht kennen, beleidigen, das eben wird in unseren Versen gesagt. Die Schuld besteht darin, daß auch die Heiden Kenntnis vom wahren Gott haben, „ihm aber doch nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen, sondern in ihren Gedanken in eitlen Wahn verfielen“ (Röm 1,21), d. h. ihn wohl kennen, aber nicht anerkennen.

Für uns Heutige, die wir der Heidenwelt gegenüber in liberaleren Kategorien denken, hat diese Auffassung etwas Überraschendes, ja Befremdendes an sich. Doch der Apostel gibt ganz konkret den Punkt im diesbezüglichen Handeln der Heiden an, der das Vor-Gott-Schuldigwerden begründet: sie „halten“ die „Wahrheit“, d. h. daß Gott ist und der Mensch dieser Tatsache in allem Anerkennung zollen muß, „nieder“ *(katechein)*. Daß sie sich darin, bereits vor allem anderen sittenwidrigen Tun, der „Gottlosigkeit“ *(asebeia)* und „Ungerechtigkeit“ *(adikia)* schuldig machen und so den Zorn Gottes herausfordern, ist dann selbstverständlich.

Dieser Einsicht des Apostels muß man sich bei der Auseinandersetzung mit dem Ath bewußt sein. Sogar die Heiden sind, wenn sie zu ihren stummen Götzen statt zum wahren Gotte gehen, nicht bloß die armen Opfer eines durch die Erbsünde verdunkelten Verstandes (obwohl sie das natürlich auch sind), sondern handeln aus verkehrter Gesinnung heraus. Ihr Götzendienst ist nicht bloß Schicksal, sondern ein gewollter und kann deshalb nicht mit ruhigem Gewissen geschehen. Da der Götze ein Nichts ist, kann man ihm nicht aus Irrtum verfallen, sondern muß ihn erst erschaffen, in Opposition zum wahren Gott, und zeigt eben darin seine ganze Bosheit. Dieses abwegige Tun charakterisiert mit unnachahmlicher Treffsicherheit eben das Wort katechein, von dem H. Lietzmann sagt, daß in ihm der Begriff der beabsichtigten Gewalttat liege. Wenn es einer solchen bedarf, dann nur deshalb, weil die „Wahrheit“ sich dem Menschen aufdrängt und nicht vielleicht mühsam gesucht werden muß. Da sie aber dann, wenn der Mensch sie in sein Bewußtsein ließe, geradlinig zur Anerkennung Gottes führen würde, muß sich der Mensch ihrer erwehren und sie im Keim bereits ersticken. Gottleeres Bewußtsein ist also nur möglich als gottentleertes und wenn der Mensch Gott nicht hat, dann, weil er ihn nicht haben will. An und für sich ist Gott auch den Heiden „offenbar“ *(phaneros)*. Obwohl „unsichtbar“ *(aoratos)*, wird er doch „geschaut“ *(kathoratai)*.

Dieser starke Ausdruck ist wohl in Verbindung mit dem dazugehörigen Wort *nooumena* folgendermaßen zu deuten: das aufmerksame auf das Geschaute achtende Denken, womit sich der Beschauer zum Bewußtsein bringt, was vor seinen Augen steht (siehe Schlatters Kommentar zum Römerbrief). D. h.: mit den Schöpfungswerken steht zugleich die ewige Macht und Göttlichkeit vor dem Menschengeist, die der Mensch also nicht übersehen kann und weshalb der Atheist in deren Leugnung sich schuldig macht. Wir ersehen daraus, daß Gotterkennen (GE) nicht ein mehr minder geglückter Vorgang ist im Menschengeist, sondern auf einem Sich-Offenbaren-Gottes beruht, das etwas von der Unmittelbarkeit des „Worte-richten-an-den-anderen“ hat, weshalb Scheeben mit Recht den Analogiecharakter der Schöpfung zur übernatürlichen Offenbarung, die durch das Wort geschieht, hervorhebt. Die Schöpfungswerke sind eben „ein von Gott selbst als solcher intendierter Ausdruck des Gegenstandes seiner eigenen Erkenntnis“ (Scheeben III, n. 7) und damit dem gesprochenen Wort verwandt, sodaß sie nie für sich allein wahrgenommen werden könnten, sondern immer zugleich mit dem, dessen Ausdruck sie sind.

Um einer sich vielleicht gefühlsmäßig einstellenden Skepsis diesen Deutungen und Folgerungen gegenüber zu begegnen, sei hier wenigstens kurz darauf hingewiesen, daß der Vorgang der Verdrängung Gottes aus dem menschlichen Bewußtsein nicht notwendig im vollen Lichte des Tagesbewußtseins geschehen muß, eventuell noch von reflexiver Beobachtung begleitet. Nur eine heute antiquierte Bewußtseinspsychologie könnte eine solche Forderung erheben, um von Schuld sprechen zu können. Tiefenpsychologie dagegen weiß um menschliches Verhalten, das durchaus den Charakter echter Entscheidung haben kann, ohne vom hellen Tagesbewußtsein seinen Ausgang nehmen zu müssen. Wenn, wie unten gezeigt wird, die Gotteserkenntnis einem „Drang des Gemütes“ weitgehend ihren Ursprung verdankt, dann wird das Abwürgen dieses Dranges auch von dessen mehr vor- als vollbewußter Art sein können und doch noch die Zurechenbarkeit dieser Handlung fundieren, obwohl deren Folgen meist wahrscheinlich nur ganz dunkel geahnt werden.

III.

In Anlehnung an Scheeben (IV, n. 7 ff.) sei nun der theologische Ertrag dieser Römerstelle in folgenden Punkten wiedergegeben.

1. Trotz der starken Ausdrücke, mit denen der Apostel das „Offenbarsein“ Gottes vor den Menschen bezeichnet, bleibt es Tatsache: volle und reine GE ist sehr schwierig und das gemeinsame Werk sorgfältiger Ausbildung des Geistes im Verein mit der Gnade.

2. Es gibt aber ein GE, das *kein* Studium erfordert — Scheeben nennt es „elementares“ GE —, und dieses entspringt „spontan, mit Leichtigkeit und innerer Notwendigkeit aus der geistigen Natur des Menschen trotz widrigster äußerer Einflüsse und persönlicher sittlicher Verkommenheit“, weshalb es auch nie ganz ausgelöscht werden kann und weswegen dessen Nichtbesitz der Mensch zu verantworten hat. So ist es seit je Lehre katholischer Theologie gewesen. Die Väter gebrauchen für dieses GE Ausdrücke wie „vernehmen“, „fühlen“, „empfinden“ und wollen damit die unüberhörbare Unmittelbarkeit dieses GE betonen. Für viele stehe hier die bekannte Fassung Tertullians: *testimonium animae naturaliter christianae, doctrina naturae* und sein weiteres Wort: *haec summa delicti nolentium agnoscere, quem ignorare non possunt.*

3. Die ausgeführten Gottesbeweise sind nur die Entwicklung dieses elementaren GE, die in reflektierender und philosophischer Form nur deutlicher und klarer macht, was darin enthalten ist. Sie können also nur das schon aus dem elementaren GE Gewußte bestätigen, aber nicht anders begründen. Ebenso vermag das Gotteszeugnis äußerer Autoritäten, z. B. das kirchliche, das philosophische, nur dann etwas, wenn es seinen Widerhall in der eigenen Brust des Menschen findet.

4. Dieses elementare GE ist schwer zu fassen, da es in ganz andere Richtung geht und von ganz anderer Art ist als unsere übrige geistige Erkenntnis. In ihm aktualisiert

sich aber die innerste und höchste Seite unseres geistigen Erkenntnisvermögens, „nach welcher die Seele Gott am meisten nahe steht, sich zu ihm hingezogen fühlt und namentlich seines wirksamen Einflusses auf sie selbst inne wird". Nicht nur Randbezirke menschlichen Bewußtseins, sondern der Seelengrund ist hier in Aktion, das „Seelenfünklein" der deutschen Mystiker.

Dieses elementare GE nun, das mit der Geistnatur des Menschen *unlösbar* verbunden ist und deswegen, ähnlich manchen grundlegenden Wahrheiten aus Metaphysik und Ethik, sich eher von selbst realisiert als daß es gesucht werden müßte, gibt uns das Recht, die Unmöglichkeit des Ath zu behaupten. Atheist kann man nur sein, indem man den *erkannten* Gott leugnet, also eine bereits vollzogene Erkenntnis auslöschen möchte. Das propagandistische Trommelfeuer im heutigen Massenatheismus, besonders in seinem wissenschaftlichen Gewande, könnte nämlich zum falschen Schluß verleiten, daß unter solchen Umständen für eine persönliche Entscheidung gegen Gott und damit ein Schuldigwerden vor ihm, wie es der Apostel lehrt, kein Raum sei.

Dazu ist zu sagen: wenn gemäß der Schrift das GE nicht vom Menschen, sondern von Gott anhebt — deus enim illis minfestavit (Röm 1/20) — und im Menschen diesem der Drang seines Gemütes entgegen kommt, dann muß auch der Atheist diesen offenbaren Gott sehen, wenn dieses Gotterkennen auch im Lärm atheistischer Parolen leicht untergehen mag. Ist das GE ein Werk der Menschen*natur* und sein Auftreten im Bewußtsein somit nicht dem glücklichen Zufall überlassen, dann realisiert es sich notwendigerweise in allem, was Menschenantlitz trägt. Das soll nicht hindern, daß GE doch auch etwas von Gnadencharakter an sich haben könne und deshalb Einzelmenschen oder ganzen Gruppen von Menschen vorenthalten und wegen ihrer Mißverdienste entzogen werden könne. Prinzipiell ist das nicht der Fall. Prinzipiell bleibt GE mit der Spontanität des Menschengeistes verbunden, wenn es auch nicht so automatisch aus der Geistnatur resultieren mag wie die dem Menschengeist eigene abstrakte Auffassungsweise der Dinge. Man vergesse nie, daß das GE doch den spezifischen und höchsten Akt menschlicher Vernunft darstellt. Sollte es also Menschen geben können, die in ihrem ganzen Leben niemals dieses elementare GE realisierten, so könnte man zweifeln, ob diese jemals zum vollen Menschsein gelangt sind. Zunächst müssen wir auf Grund der Offenbarung bei *der* Sicht der Dinge bleiben, die der Völkerapostel gibt und der sagt doch sogar von den scheinbar gottblinden Heiden, sie kennen den wahren Gott und seien deshalb unentschuldbar.

IV.

Dieses von katholischer Theologie bisher festgehaltene Urteil erfährt nun überraschenderweise eine Bestätigung von einer Seite, von der es bis vor kurzem noch niemand erwartet hätte: von der Tiefenpsychologie. Auch für diese liegt die „Gottlosigkeit" eines Menschen nicht etwa in den Schwierigkeiten rationaler Gedankengänge, sondern in einem falschen *Verhalten* und zwar zu einer für den Menschen wesentlichen Wirklichkeit, nämlich Gottes. Dieses Verhalten, näherhin die „Vergötzung" (= Absolutsetzung) relativer Werte, setzt aber das Wissen um den wahren Gott und die wesentliche Bedeutung seiner Anerkennung voraus. So sagt der Wiener Tiefenpsychologe I. Caruso: „Es ist selbstverständlich, daß, wenn anläßlich der Neurose von einem Abfall von Gott geredet wird, es sich dabei nicht unbedingt um eine rationell begründete Gottlosigkeit handelt, sondern vielmehr um einen dumpf empfundenen Gewissenskonflikt zwischen „Gottesanerkennung" und „Götzenanerkennung". (*Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Freiburg 1952, S. 76). Hier kehrt nicht nur der paulinische Ausdruck vom „bösen Gewissen" wieder, sondern es wird gesagt, daß allgemein die Grundlage der Neurose das falsch gelöste oder nichtgelöste religiöse Anliegen des Menschen ist und damit gezeigt, wie tief dieses Anliegen mit allen Bereichen menschlichen Daseins verbunden ist. Wenn Gottlosigkeit, d. h. das Nichtanerkennen des wahren Gottes und damit das Vergötzen relativer Dinge und Werte zur seelischen Erkrankung führt, so bekennt die Tiefenpsychologie, daß der Mensch zunächst einmal ganz tief auf die Anerkennung dieses wahren Gottes angelegt ist, so daß bei einem Ausfall dieser Beziehung in seiner Existenz Störungen auftreten, wenn diese auch je nach der Robustheit des Einzelnen verschieden stark sein mögen. Mit Caruso stimmt ein weiterer Wiener Tiefenpsychologe, W. Daim, überein: „Für einen Menschen ist nichts wirklich notwendig außer seinem Absoluten, seinem Gott. Er allein ist notwendig und unabdingbar. Mit seinem Absoluten steht und fällt der Mensch, es ist ihm das allein wirklich und endgültig interessante und wichtige" (*Umwertung der Psychoanalyse*, Wien 1951, S. 128). „Ohne ein Absolutes ist der Mensch existenzunfähig, wenn es ihm auch nicht bewußt ist" (S. 129). „Wir haben nun die Wahl zwischen Sinnlosigkeit des Seelenlebens und psychologischem Gottesbeweis" (S. 130). Will der Mensch das nicht wahr haben, so entsteht ein „Zusammenstoß mit der Realität, der verhängnisvolle Folgen haben muß" (S. 131). Daim nennt das Nicht-sehen-wollen Gottes eine „ver-rückte Erkenntnis", die zu einem „ver-rückten Handeln" führen muß.

„Das Handeln ist nicht wesensgemäß, nicht situationsadäquat und zielt an den Gegenständen vorbei. Dadurch entsteht ein Zusammenstoß mit der Wirklichkeit, der den wahren Grund der Neurose und vielleicht auch der Psychose darstellt" (S. 131). Der von dem Menschen anstelle des wahren Gottes geschaffene Götze ist eben nicht das Absolute, das der Mensch notwendig sucht, weswegen von ihm gilt: „Jeder Götze hat noch seinen Diener enttäuscht" (S. 136). „Irgendeine Stellung nimmt Gott ja in jedem Seelenleben ein, doch eine jeweils verschiedene" (S. 289). In diesen Worten können wir das Eingeständnis erblicken, daß es das menschliche Bewußtsein, in das Gott nie eingetreten wäre, kaum geben wird und somit die Bestätigung unserer These, Ath ist eigentlich unmöglich.

V.

Abschließend noch eine Bemerkung zur „Schuld" des Ath und deren Folgen. Daß es sie gibt, sagt einwandfrei das Römerkapitel. Daß sie — vielleicht wiederum zu unserer Verwunderung — nicht klein ist, sagt ebenso deutlich der Apostel, indem er in der im folgenden zitierten Lasterhaftigkeit der Heiden die Auswirkung des Zornes Gottes für deren Ath sieht: „Deshalb gab sie Gott schändlichen Leidenschaften preis" (Röm 1,26). Daß also auch der moderne Ath den Zorn Gottes herausfordern wird und als Abfall von der durch Gottes Gnade bereits gehabten absoluten Wahrheit in ganz besonderem Maße, diese Furcht dürfte wohl nur zu berechtigt sein. Ob die Drohweissagung vom Rückfall in die Sünde (Matth 12,43—45): „dann geht er hin und holt noch sieben andere Geister und die letzten Dinge jenes Menschen werden schlimmer als die ersten sein", auch statt hat im kollektiven religiösen Verhalten der Völker? Ob das Wort des Apostels (2 Tim 3,1—5): „in den letzten Tagen werden schlimme Zeiten hereinbrechen" wohl darauf bezogen ist und Paulus mit der Aufzählung der Laster den End-kairos als noch verdorbener charakterisieren will als die Zeit der ehemaligen Heiden? Dies sind Konjekturen, aber auch nur Konjekturen. Sicher stehen uns keine Vermutungen zu über die Größe der Schuld des Ath im Einzelfall. Es ist ohne weiteres denkbar, daß auch ein fanatischer Atheist nur geringe Schuld hat und umgekehrt, da wir ja keine unbezweifelbare Einsicht haben in die Mächtigkeit der verschiedenen Komponenten, aus denen atheistische Überzeugung sich bildet. Es soll hier nur die völlig unverschuldete Unkenntnis Gottes ausgeschlossen werden. Wer von uns hätte über die Frömmigkeit der Pharisäer und im Gegensatz dazu über die Schuld der im Evangelium aufgeführten Zöllner und Dirnen so geurteilt, wie Jesus das getan hat? Für uns muß hier das Wort gelten: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet". Mit Recht sagt Jesus: „Ich richte, wie ich höre" (Joh 5,30), nämlich von seinem Vater, und nicht nach dem Eindruck, den er als Mensch von einem anderen Menschen hat. Das streitet aber nicht mit unserer Pflicht, einem jeden Menschen, der sich des „Niederhaltens der Wahrheit Gottes" (Röm 2,18) schuldig macht, auf den ganzen Ernst dieses seines Tuns aufmerksam zu machen, nämlich, daß das Nichtanerkennen Gottes und das Vergötzen anderer Dinge und Werte eine Verkehrung der wahren Menschennatur in ihm notwendig nach sich ziehen muß. Dieser Appell an das Ethos des Einzelnen dürfte erfolgreicher sein als das breite Vordemonstrieren von Verstandesgründen, wie die Gottesbeweise sie bieten. Es geht ja nicht um das „Einleuchten". Das hat der Atheist ja schon erfahren, wenn auch nur in der Form „elementarer" GE. Es geht um das „Niederhalten" und da ist am Platz der Appell an das Ethos, der darum sachgerechter ist. Damit ist natürlich nichts gesagt gegen die Bedeutung der Gottesbeweise, die als Weiterentwicklung und Ausführung der elementaren GE erst so recht „Einsicht" geben.

Was heißt Überzeugung?

Dr. A. Krempel, Königstein/Ts.

1. Der Hinweis auf eine Überzeugung gilt heute fast als Blankovollmacht. Sie macht uns wie unantastbar und entwaffnet andere. Zu recht, zu unrecht? Das soll hier untersucht werden.

Vor jeder Begriffsbestimmung sei der Sprachgebrauch befragt. Davon ist auszugehen. So verfuhr regelmäßig Aristoteles, zum Unterschied von Neuern, die nicht selten ihr eigenes Wörterbuch aufstellen. Wovon also nennt sich der Volksmund überzeugt? Nicht davon, daß wir atmen, zwei Hände haben, uns etwas vorstellen können. Überzeugung sagte hier zu wenig. Vom Genannten sind wir nicht bloß überzeugt, sondern wissen es unwiderleglich.

Anderseits nennt sich jemand nur scherzhaft überzeugt, daß die nächste Woche hindurch täglich die Sonne scheinen wird, so wahrscheinlich es sein mag angesichts vergangener langer Regenwochen. Ebenso wird sich niemand überzeugt nennen wollen, daß er übermorgen noch lebt, so sehr er es wünscht und seine blühende Gesundheit es ihm verspricht.

Das Wort Überzeugung hält vielmehr die Mitte zwischen dem, was höchstwahrscheinlich ist, und dem, was unzweifelhaft ist. Wir gebrauchen es in Fällen, wo wir zwar unbedingt an etwas festhalten, aber doch das Gegenteil nicht für völlig ausgeschlossen ansehen. Schon deshalb nicht, weil unsere Überzeugung häufig Dinge betrifft, die sich unserer persönlichen Erfahrung entziehen oder in der Zukunft liegen. Fast immer stoßen wir deshalb mit unsern Überzeugungen auch auf Widerspruch. Beachtlicherweise tauchen ferner Überzeugungen nicht urplötzlich auf, wie etwa eine Erkenntnis. Sie reifen heran, man gelangt dazu, läßt sich überzeugen. Lauter Wendungen, die eine Überzeugung nicht als rein erkenntnishaft, sondern teilweise als erlebnisbedingt dartun.

2. Der eine also ist überzeugt, daß das Studium der klassischen Sprachen immer noch zeitgemäß; ein anderer, daß ihn sein Freund in der Not nicht verlassen wird; ein dritter, daß ihn seine Frau nicht betrogen hat. Nicht ohne jedes Zögern entscheidet man sich in all diesen Fällen. Einstellung, Erfahrung, Hoffnung, Furcht stehen der Zustimmung Pate. Jedenfalls muß der Wille auf die letzte Taste drücken. Nur so kommt das feste Ja zustande, das jede Überzeugung kennzeichnet. Das gilt gerade auf weltanschaulichem Gebiet, wo Unsichtbares, nicht innerlich Einleuchtendes, Widersprochenes bejaht wird. Der Glaube, jeder Glaube, zählt zu den Überzeugungen.

3. Damit tritt eine erste Doppelfrage an uns heran: Kann eine Überzeugung irrig sein? Darf man ihr restlos folgen?

Kann sie irrig sein, vom Tatbestand Lügen gestraft werden? — Gewiß, laut dem bisher Gehörten. Überzeugung und Tatbestand entsprechen einander nicht unbedingt.

Darin unterscheidet sie sich gerade von der Gewißheit. Wenigstens die rein natürliche Überzeugung trägt einen Schatten von Unsicherheit an sich. Diesen Schatten macht, wie gesagt, der Wille wett. Der Wille, der bei der Gewißheit nicht mitzureden hat. Ob ich will oder nicht, unabweisbar sehe ich ein, daß ich bestehe, daß zweimal zwei vier sind, daß das Ganze größer ist als ein Teil. Es kann sich hier nicht anders verhalten. Wenn die übernatürliche Glaubensüberzeugung dieselbe Gewißheit teilt, beruht das auf dem unfehlbaren Gotteswort, worauf sie zurückgeht, und auf der Gnade, der sie entspringt. Aber eine rein natürliche Überzeugung schaltet nicht jede andere Möglichkeit aus.

4. Darf der Mensch seiner Überzeugung restlos folgen? — In weniger wichtigen Fällen sicher. Eine Hausangestellte, die „überzeugt" ist, die Haustür geschlossen zu haben, braucht nicht nochmals umzukehren, um sich abermals davon zu „überzeugen"; abgesehen davon, daß sogar die Nachprüfung an einer technischen Tücke scheitern kann.

Anders verhält es sich, wo letztes Wohl und Wehe unser selbst oder andrer auf dem Spiele steht, kurz, wo es sich um das Seelenheil handelt. Hier genügt kein Höchstwahrscheinlich; hier genügt nur das Unzweifelhaft. Wer in solchen Fällen nicht um das Unzweifelhaft ringt, sündigt. Eine echte Überzeugung, die man nicht zur Gewißheit heranreifen läßt, kann deshalb schuldhaft sein. Sie entstand zwar allmählich, mag heute echt und ehrlich sein, aber nicht ohne vorherige Nachlässigkeit. So kann der hl. Thomas erklären: *Contra legem Dei (graviter) faciens, mortaliter peccat; quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia eius quod sciere debebat (Verit. q. 17 a. 4 ad 3).* Es handelt sich um das, was die Gottesgelehrten: *voluntarium in causa*, in der Ursache freiwillig, nennen.

Um das Unzweifelhaft ringt, hieß es oben. Dieses Ringen muß in entscheidenden Fragen schon früh einsetzen. Niemand kann sich *später* auf sein Gewissen berufen, das so und so entscheide, wenn er *vorher*, bei der Gewissensbildung, die Stimme des Gewissens geflissentlich überhört hat. Diese, Bernhard Häring abgelauschte Bemerkung dürfte u. a. den Schlüssel liefern zur Bewertung des religiösen Abfalls.

5. Die Bibel enthält drei eindrucksvolle Beispiele echter und trotzdem schuldhafter Überzeugungen.

Handwerksmäßig hatten die Henker Christus ans Kreuz genagelt; so lautete ihr Befehl. Sie durften von Berufs wegen davon „überzeugt" sein, recht zu handeln. Aber dieser Mann da in der Mitte, zwischen den beiden Schächern, hatte etwas so Überwältigendes und Schuldloses an sich, daß sie sich zweifellos einen Augenblick fragen mußten, ob sie recht taten. Umsomehr, als ringsum gehässige Pharisäer gegen ihn Gift und Galle spieen, was persönliche Rache verriet. Mit diesem unvermeidlichen Zwiespalt vollzogen sie ihr Werk. Deshalb konnte Christus für sie bitten: „Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23, 34). — „Sie wissen nicht, was sie tun", deutet ihre irrige Überzeugung an. „Verzeih ihnen", verrät ihre Schuld. Nur für Schuldige läßt sich um Verzeihung bitten.

Zweiter Fall. Nachdem Petrus den Bettler an der Schönen Pforte des Tempels geheilt, der von Geburt an gelähmt gewesen, erklärt er der Menge: „Wohlan denn, Brüder, ich weiß, ihr habt aus Unwissenheit gehandelt (bei der Kreuzigung Christi); ebenso eure Vorsteher... So tut denn Buße und kehrt um, damit ihr Verzeihung eurer Sünden erlangt" (Apg 3, 17, 19). Petrus redet von Unwissenheit, Bestandteil irriger Überzeugung. Ja er dehnt sie, für uns fast unfaßbar, auf die Vorsteher aus, Hohepriester und Schriftgelehrte, die Pilatus sein Todesurteil gegen Christus abgerungen. Unmittelbar darauf fordert Petrus aber Buße und Umkehr, spricht von Sünde, die verziehen werden muß, lauter Dinge, die eine Schuld voraussetzen. Gänzliche Unwissenheit und Schuld schließen einander aus.

Dritter Fall. Paulus, einst Saulus, schildert sich im 1. Brief an Timotheus also: „Ich war ein Lästerer, Verfolger, Bedrücker" (1 Tim 1, 13). Das konnte er unmöglich reinen Gewissens sein; das folgende Wort, Erbarmen, bestätigt es. Dennoch fährt Paulus fort: „Ich fand jedoch Erbarmen, weil ich unwissend gehandelt hatte — somit aus irriger Überzeugung — als ich noch nicht gläubig war."

Immer wieder fällt das Wort: unwissend. Das zeigt, daß eine Überzeugung kernhaft eine Sache des *Verstandes* ist; eine irrige Überzeugung Sache des irrenden Verstandes. Aber sie ist es nicht ausschließlich, sonst könnte sie keine Schuld im Gefolge haben. Der *Wille* ist mitbeteiligt. Der nachlässige, fehlende Wille. Nirgends so, wie bei irrigen Überzeugungen, verschlingen sich Schuld und Entschuldbarkeit. Regelmäßig scheint deshalb in solchen Fällen Gott dem verblendeten Menschen einen Weg zur Umkehr zu öffnen.

6. Damit wird ein weiterer Punkt spruchreif. Hat man die Überzeugung anderer in jedem Fall zu achten?

Unterscheiden wir vorerst zwischen achten im Sinne von hochachten, und achten im Sinne von sorgfältig berücksichtigen. Der Irrende, aber nicht sein Irrtum kann hochgeachtet werden. Auch der entschuldbare Irrtum gleicht einer Krankheit, einem geistigen Siechtum, wovon gerade derjenige den Betroffenen am eifrigsten zu befreien sucht, der ihn liebt. Duldsamkeit wäre da fehl am Platze. Ein Wort des hl. Augustin, oder doch die Formulierung, die es später erhielt, gibt diesbezüglich für alle Zeiten das gültige Verhalten an. *Occidete errores, diligite errantes.* — Duldsam besagt zugleich zu wenig und zu viel. Zu wenig, was den Irrenden angeht; den müssen wir lieben. Zu viel, was seinen Irrtum betrifft; den müssen wir hassen und, wie erwähnt, aus Liebe zum Irrenden auszujäten suchen. Dulden dürfen wir ihn höchstens als das kleinere Übel.

Zu achten jedoch im Sinne von sorgfältig zu berücksichtigen ist jede Überzeugung, schon um der Gründe willen, die dazu führten.

7. Um der Gründe willen! Es kann sich dabei um Vernunftgründe oder Gefühlsgründe handeln, und beide auf Erfahrungen gestützt.

Scheinbar zimmern vor allem *Vernunftgründe* unsre Überzeugungen. Wir erkannten diese ja wesentlich, obschon nicht ausschließlich, als Verstandessache. In Wirklichkeit

spielen Vernunftgründe beim Entstehen der meisten Überzeugungen die geringste Rolle. Nur wenige Menschen erfassen eine Tatsache scharf verstandesmäßig; nur wenige sehen einem Beweis wirklich auf den Grund. Mehr noch: bloß ein Bruchteil aller Beweise, auch „philosophischer", besitzen einen Felsenboden, ohne Spalten und Ritzen. Wenige Vernunftschlüsse sind deshalb tatsächlich zwingend, und infolgedessen wenige Überzeugungen vernunftgemeißelt. Verfechten unzählige Menschen trotzdem verbissen ihre Überzeugung, so geschieht es unter dem bestimmenden Einfluß von Erziehung und Umwelt, von Büchern und Vorträgen, von guten und schlechten Einzelerfahrungen. Dabei prägen zuweilen Umstände unsere Überzeugungen, die gar nicht so nachhaltig dazu beitragen dürften. Ein Professor aus Paris, ein Physiker aus Göttingen sprach: ihr Ruf, ihre Gestalt, ja bis zur Stimme und Gebärde, die unsere Überzeugung bilden halfen.

8. Damit kamen schon die *Gefühlsgründe* zur Sprache. „Krieg gegen Philipp", riefen die Athener, „überzeugt", nachdem Demosthenes sie zum Widerstand begeistert. „Ans Kreuz mit ihm", heulten die Juden vor des Pilatus Gerichtshaus, aufgewiegelt von den Pharisäern, gegen ihre frühere Überzeugung. Kein Geringerer als Goethe vertraut Gefühlsgründen die im allgemeinen zäheste Überzeugung an, die religiöse, in Verkennung allerdings der übernatürlichen Glaubensüberzeugung. Faust läßt er bekennen: „Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn es dann, wie du willst, nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott; ich habe keinen Namen dafür: Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch."

9. Und diese andern Überzeugungsschmiede, die *Erfahrungen*, wurden sie lang und sorgfältig abgewogen? Oder gingen wir vielmehr nach dem Satz vor: *Ex uno disce omnes*, einer verrät alle? Ein einziger flotter Schwede, mit dem wir auf dem Schiff zusammentrafen, läßt uns versichern: Die Schweden sind ein gediegenes Volk! Andersgläubige hatten es mit einem hinterhältigen Katholiken zu tun, und urteilen nur allzuleicht: So sind sie alle! Die Überzeugung ist fertig; Beispiele reißen hin. Die Überzeugung, die sich in Wort und Begriff als etwas rein Vernunftmäßiges ausgibt!

10. Aber formen auch nur immer Erfahrungen unsere Überzeugungen? Wie häufig werden sie, uns unbewußt, hauptsächlich von Lust und Neigung entschieden. Wir wünschen, daß etwas so sei. Was man liebt, das glaubt man gern. Es paßt uns so. Wir begegnen in dem, was sich uns aufdrängt, dem geringsten Widerstand. Ein Tor tut sich auf für unser Begehren. Wir folgern: Es kann so sein — es wird so sein — es muß so sein — denn ... wir halten nach Gründen Ausschau, und werden sie unschwer finden. Indem wir uns dann in diese hineinleben, wächst die anfänglich noch auf schwachen Füßen stehende Vermutung zur hartknochigen Überzeugung aus.

Zur gelebten Überzeugung, zur Gewohnheit, zur zweiten Natur. Da liest jemand löblicherweise immer wieder die Bibel und Heiligenleben, oder umgekehrt Nietzsche und Sartre. Unausbleiblich erfüllt sich dabei an ihm das Wort: Sage mir, mit wem du gehst, und ich sage dir, wer du bist, wovon du überzeugt bist. Alles, womit wir uns beschäftigen, färbt allmählich ab. Es bleibt immer etwas hängen. Unversehens hat

man schließlich eine Überzeugung gewonnen und lebt danach. Die anfänglich fremd an uns herangetretene Anschauung wurde, indem sie dieser oder jener Neigung besonders entgegenkam, ein Stück unser selbst. Umso rascher und gründlicher, je einseitiger man sich gewissen Einflüssen hingab und andere ausschaltete. Der Schreibende wird nie vergessen, wie ihm einst eine religiös abständige Dame, der er katholische Bücher empfahl, antwortete: „Glauben Sie, ich wolle mich beunruhigen!" — „Ich seh dich nicht, ich höre dich nicht, das ist alles, was ich kann", heißt es in Fontanes berühmter Ballade. Sonst müßte König Jakob den Grafen Archibald Douglas niederstechen. Durch die gegenteilige kurze Erfahrung gewinnt er die umgekehrte „Überzeugung": der Sproß der Feindesfamilie kann ihm nicht feindselig sein, und er begnadet ihn.

11. Mit Neigung und Lust mauert abschließend der *Wille* unsere Überzeugungen. Schon eingangs wurde darauf hingewiesen. Im weltanschaulichen Bereich gibt man das heute übrigens offen zu. Falls Gott weggeschoben wird, muß der Mensch selber willensmäßig sein Dasein zimmern samt seinen Überzeugungen. Wörtlich erklärt Sartre: »Si Dieu n'existe pas, c'est à nous de créer des valeurs«. In Umkehrung aller Werte errichtet so der Wille hauptamtlich Überzeugungen, fügt „sittliches" Sein.

Nicht bloß Neuheiden denken so. Aus der Philosophiegeschichte ist die von Duns Scotus und schon vorher von Olivi, entgegen Thomas, vertretene Ansicht bekannt, wonach alle Gebote, außer den beiden ersten, von Gottes Willen abhingen. Gott könnte sie also, ohne unsere Natur anzutasten, ändern. Warum sollte er es in Härtefällen nicht tun, ja uns selber dazu befugen, gegen das amtliche Verzeichnis? So die Situationsethik. Ein bekannter Verfasser wagt dementsprechend in seinem (indizierten) Ehebuch den Satz: „Was der Mensch im Glauben tut, um die Notlage zu lösen und weiterleben zu können, ist ein gutes Werk ... auch wenn die Rechnung in moralischer Hinsicht nicht aufgeht." Demgegenüber verwirft Pius XII. die parallele Behauptung: „Sollte jemand ehrlich meinen, Gott näher zu kommen in einer anderen Religionsgemeinschaft, so ist dieser Schritt erlaubt, obschon er gewöhnlich Glaubensabfall heißt."

12. Nicht jede echte Überzeugung ist also auch wahr; der Tatbestand entscheidet. So wie er sich widerspiegelt in der kühlen, verstandesmäßigen, von der Einleuchtung (evidentia) getragenen Gewißheit. Darin offenbart er sich.

Äußerer Tatbestand und innere Gewißheit bilden letzte Kennzeichen, ob etwas ist und was für uns gilt, nicht eine Überzeugung, mag diese auch tiefer wurzeln, uns mehr durchdringen, nachhaltiger unser Tun und Lassen beeinflussen, da sie eben mit mehr Fäden mit unsrer ganzen Menschennatur zusammenhängt, als bloße Einsicht in einen Tatbestand. Darin aber liegt die unheimliche Kraft der Überzeugungen, für die Heilige und Ketzer in den Tod gingen, daß sie erlebnishaft, nicht rein erkenntnishaft sind, zum Unterschied von Zweifel, Unsicherheit, Gewißheit.

Was heißt also Überzeugung? Durch Abtasten aller Grenzfälle hat sich die Begriffsbestimmung herausgeschält. Überzeugung heißt: *Durchdrungensein von einem*

wenigstens vermeintlichen Tatbestand, unter dem Einfluß gewichtiger Gründe, mit Hilfe des Willens.

13. Als der Schreiber vor einigen Monaten obige Gedankengänge vor einem Hochschulkreis entwickelte, stieß er auf unerwarteten Widerspruch. Ihm noch unerklärlich, als er später die Einwände nochmals ruhig überdachte. Da gab ihm ein gescheiter Zuhörer, an den er sich wandte, folgende Lösung des Rätsels: „Mir scheint, die Schwierigkeiten hatten zwei Ursachen. Einmal, wie Sie schon sagten, ist bei katholischen Akademikern ein Antiintellektualismus üblich geworden. Man übernimmt, was in der zeitgenössischen Philosophie Mode ist, frisiert es höchstens fromm zurecht. Was man so übernimmt ist a) die Annahme, das Subjektive sei das Vornehmste, auch wenn ihm das Objektive fehlt, und b) die Überzeugung, das Christentum sei vor allem etwas, das erst noch getan werden müsse. Man vernachlässigt mehr und mehr diejenige Seite des Christentums, wonach es die Botschaft von den Großtaten Gottes ist, und betont, in einem gewaltsamen Gegenschlag gegen allen Quietismus, wieviele Großtaten von uns verlangt werden."

Die beste menschliche Großtat bestünde also nach wie vor darin, sich demütig zu beugen vor dem, was uns Gott durch die Tatbestände in Natur und Übernatur mitteilt. Je mehr Gewißheit in unsere Überzeugungen einfließt, umso eher können wir sie verantworten. Denn man muß sie verantworten können!

Zur theologischen Sinndeutung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Weltgeschehen

Die zeitlose und aktuelle Bedeutung der Frage

Dr. Leo Scheffczyk, Königstein/Ts.

Das Interesse an geschichtsphilosophischen und -theologischen Fragestellungen[1] entspringt jenem Erbe, das uns mit der abendländischen Kultur und Geistigkeit als Geschenk und Bürde übergeben ist. Genauer gesehen hängt diese Frage vor allem an dem *einen* der drei Elemente, die das Abendland geistig konstituieren, nämlich an dem des christlichen Glaubens; denn dem mythischen Kreislaufdenken der Antike war der Gedanke eines zielstrebigen Fortgangs und einer theologischen Sinnerfüllung aller Geschichte fremd[2]. Auch dem germanischen Geist konnte sich auf Grund seiner magisch-naturhaften Ausrichtung ein eigentlich geschichtstheologisches Problem nicht

[1] Den inneren Zusammenhang zwischen Geschichtsphilosophie und -theologie beleuchtet J. Pieper, *Über das Ende der Zeit*, München 1950, 21 ff.

[2] Vgl. hierzu G. Wehrung, *Mythos und Dogma*, Stuttgart 1952, 14 f. Ebenso M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948, 31 f.

stellen. Dagegen eignete schon dem atl. Jahweglauben „ein auffallend stark ausgeprägtes Zeitdenken"[3], das sich im NT noch entschiedener ausformte und die Geschichtstheologie hervortrieb. Schon in der Auffassung des Urchristentums ist das Heilsgeschehen eine kontinuierliche Linie, deren letzter Abschnitt mit dem Tod und der Auferstehung Christi begonnen hat und die nun noch der Aufgipfelung in der Parusie zustrebt[4].

Dabei ist auch das Problem der Beziehung zwischen dieser schmalen Linie des Heils und dem profanen Weltgeschehen schon erfaßt[5]. Es ist für den Glauben deshalb so bedeutsam, weil sich an ihm die *Fragen nach der Universalität, dem Absolutheitscharakter und der Unvergänglichkeit des Christusereignisses* inmitten der so vielgestaltigen geschichtlichen Welt und ihrer Relativierungen entscheiden. Seit den Anfängen theologischen Denkens ist deshalb das Fragen um diese Zusammenhänge nicht zur Ruhe gekommen und hat die christliche Geschichtsschreibung von Eusebius[6] bis hin zur katholischen Romantik[7] des vergangenen Jahrhunderts immer wieder in Bewegung gesetzt. Schon daran wird ersichtlich, daß es sich hier um ein *Grundproblem des christlichen Heils- und Weltverständnisses* handelt.

Als solches hat es auch in der Moderne seine Bedeutung behalten[8]. Ja, es ist insofern noch brennender geworden, als die gegenwärtige bedrohliche Situation des Gottesreiches[9] in der Welt vom Christen nur durch eine tiefere Besinnung auf die Grundlagen der Geschichte Gottes mit den Menschen bewältigt werden kann. Der langsame Abfall des christlichen Abendlandes von der Offenbarung und der Kirche, der faszinierende Fortschritt der reinen Diesseitsmächte, der Schwund des Religiösen

[3] So G. v. Rad, *Genesiskommentar. Neues Göttinger Bibelwerk*, Teilbd. II, 1950², 54.

[4] Diesen Gedanken wieder herausgestellt zu haben ist das Verdienst der Arbeit von O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948².

[5] *Ebda.*, 157—169.

[6] Daß schon Eusebius der Frage nach dem Verhältnis von Heils- und Profangeschichte (des römischen Weltreichs) nachgeht, wird u. a. von J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte* (deutsch von P. Henrici S.J.), Stuttgart 1955, 122 betont.

[7] Charakteristische Zeugnisse dieser romantischen Geschichtstheologie sind etwa Fr. L. zu Stolbergs, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Hamburg 1806—1818, und J. Görres', *Über die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, Breslau 1830. Zum Werk des ersteren und seiner geschichtstheologischen Grundkonzeption vgl. die Arbeit des Verfassers: *F. L. zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi". Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik (Münch. Theol. Studien, Hist. Abtlg., Bd. 3)*, München 1952.

[8] Das zeigt sich auch an der großen Zahl von Arbeiten, die sich in diesem Themenkreis ergehen. Außer den bereits genannten Schriften von O. Cullmann, M. Schmaus, J. Pieper und J. Daniélou seien hier noch (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) aufgeführt: K. Thieme, *Gott und die Geschichte*, Freiburg 1948; R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950; H. Butterfield, *Christentum und Geschichte*, Stuttgart 1952; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953²; J. Staudinger S.J., *Die letzte Zeit. Vom Sinn des Weltgeschehens nach seiner göttlichen Zielsetzung*, Innsbruck 1955; J. Schniewind, *Weltgeschichte und Weltvollendung*, Neukirchen 1956.

[9] „Gottesreich" wird hier und im Folgenden vor allem als Inbegriff der geschichtlich wahrnehmbaren Heilswerke in der Welt gefaßt, die ihren Ausdruck in der Existenz und Geschichte der Kirche finden, ohne daß von dem verborgen-innerlichen und eschatologischen Element des Begriffes ganz abgesehen werden könnte. Zum vollständigen Begriffsinhalt vgl. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche (Fundamentaltheologie* II), München 1954, 24—47.

im Bewußtsein der Massen haben die Frage nach den Aussichten des Christentums in der Welt und nach seiner Bewährung vor den geschichtlichen Mächten dringlicher gemacht. Sie ist nur zu beantworten, wenn man etwas von der Gesetzmäßigkeit zu begreifen sucht, nach der sich das Wachstum des Gottesreiches in der Welt vollzieht, und die Beziehungen aufdeckt, die zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschehen verlaufen.

I. Die Welt als gottfeindliche Macht und das Gesetz des Widerstreites zwischen Heils- und Weltgeschehen

Dem gläubigen Betrachter der Geschicke des Gottesreiches und der Kirche in der Welt wird zunächst die dunkle Tatsache ins Auge fallen, daß dieses Reich in einer *beständigen Auseinandersetzung mit den Mächten des Diesseits* begriffen ist. Die „Welt" zeigt sich gerade auch in ihrer Geschichte als gottfeindliche, der Sünde verhaftete Macht, die den Fortgang des Heils unablässig zu hemmen und aufzuheben trachtet. Daß die Welt in dieser Weise als widergöttliche Gewalt auftreten kann, darf nicht nach gnostischer Art mit einem metaphysischen Dualismus erklärt werden. Es hat seinen Grund letztlich in dem zulassenden Willen Gottes, der sich für uns in den Tiefen des Reprobationsgeheimnisses verbirgt. An der Tatsache dieses aufwühlenden Widerstreites ist aber kein Zweifel möglich.

Das Wirken der dem Gottesreich feindlich gegenüberstehenden Welt wird schon am Beginn der Heilsgeschichte offenbar. Es zeigt sich in einer für alle Zeiten typischen Bedeutung in der Geschichte des atl. Gottesvolkes[10]. Das Werden und Wachsen Israels ist begleitet von einer dauernden Auseinandersetzung mit naturhaft-irdischen Gewalten, die den Gewinn des verheißenen Landes verhindern[11], die Verheißung verkehren[12], die Reinheit des Eingottglaubens trüben[13] und die Bundestreue erschüttern möchten[14]. In den Kategorien der weltlichen Geschichtsschreibung ausgedrückt, ist die Geschichte Israels auf weite Strecken hin der Kampf eines von einer einzigartigen religiösen Berufung erfüllten Volkes *gegen eine Welt von machtvollen inneren und äußeren Feinden.* Diese verkörpern sich in den Masseben und Ascheren, in den Höhen- und Baumkulten genauso wie in den heidnisch-politischen Weltmächten der Ägypter, Babylonier und Perser.

Dabei kommt es nicht von ungefähr, daß gerade auch die *Großreiche als Antipoden des Gottesvolkes* auftreten. So werden in dem ersten „Christkönigslied" der Offenbarung[15], in dem messianischen Psalm 2, die „Könige der Welt, die Mächtigen und die Herren" als die Vorkämpfer der Revolution gegen den Messias und seinen Herrschaftsanspruch genannt. Der Grund dafür ist naheliegend. *Jede irdische Macht*

[10] Auf die besondere Bedeutung des AT für das christliche Geschichts- und Weltverständnis hat neuerdings wieder R. Guardini hingewiesen. *Das Ende der Neuzeit*, 131.
[11] Davon berichtet die Geschichte der Landnahme im Buche Josue, z. B. *Jos* 11, 1 ff.
[12] Vgl. hierzu die Balaamserzählung *Num* 22—24.
[13] Das zeigt sich schon kurz nach dem Bundesschluß *Ex* 32, 4—20.
[14] Vgl. etwa die Erzählung über die Verführung Israels durch Moab *Num* 25.
[15] So benannt von G. E. Closen S.J., *Wege in die Heilige Schrift*, Regensburg 1955², 183.

zeigt nämlich die Tendenz, sich zu übersteigern und *absolut zu setzen.* Wo diese Tendenz durch keine Gegenkraft gebunden ist, kommt es zu immer größeren Zusammenballungen irdischer Macht. Die zum Selbstzweck gewordene Erdenmacht aber muß den Anspruch Gottes an die Welt bald als Beeinträchtigung der eigenen, angemaßten Herrlichkeit empfinden. So werden die Zentren der Weltmächte immer wieder zu Schwerpunkten des Widerstandes gegen die Pläne Gottes mit der Welt, und die Weltgeschichte, als das Streben nach dem Besitz und der Ausübung immer größerer Macht gefaßt, wird zum Widerpart der Heilsentwicklung in der Welt. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn der Antichrist, diese vollendete Verkörperung der gottfeindlichen Gewalten am Ende der Geschichte, von der christlichen Apokalyptik immer als machtvoller Weltherrscher gesehen wird[16]. In seinem Bild objektiviert das christliche Bewußtsein das Wissen um den durchgängigen Gegensatz von Weltmacht und Gottesreich, der schon am Anfang die Geschichte des Heils bestimmt und sie als Leitmotiv durchzieht bis hin zu den Auseinandersetzungen der Kirche mit den modernen Weltmächten.

Für die Eigenart dieser Auseinandersetzung bietet uns der historische Bericht des Jesaias im 36. Kapitel seines Buches über die Belagerung Jerusalems durch den Assyrerkönig Sanherib einen gültigen Typos. Was dort über das Ereignis, das sich auf dem sog. Walkerfeld von Jerusalem zwischen den Abgesandten des verzweifelten Königs Ezechias und dem Feldherrn Sanheribs abspielte, berichtet ist, stellt eine *Schlüsselerzählung* dar, die für den Kampf zwischen Weltmacht und Gottesreich in allen Phasen der Geschichte kennzeichnend ist. Es ist das kontrastreiche Bild von der Übermacht der Welt und der äußeren Verlorenheit des Gottesvolkes, von der Anmaßung irdischer Gewalt und der menschlichen Schwäche der Auserwählten. Aber in der äußeren Schwäche entfaltet die Verheißung, die Gott durch den Propheten an den König ergehen ließ, ihre volle Kraft. Im Vertrauen auf sie erweist sich die physische Ohnmacht der Belagerten der Weltmacht überlegen und wird Zeuge der Offenbarung von Gottes Gericht an der gottfeindlichen Welt; denn zuletzt erfährt diese Welt notwendig die strafende Gerechtigkeit Gottes.

An diesem typischen Bild zeigt sich aber auch etwas *Bedeutsames hinsichtlich der inneren Voraussetzungen*, unter denen das Gottesvolk diesen ungleichen Kampf führen muß, um ihn zu bestehen. Es sind auf seiten dieses Volkes nicht die Menschen, die letztlich widerstehen und überwinden. Es ist *die Kraft Gottes*, die sich inmitten der menschlichen Hilflosigkeit bezeugt und die Wendung bringt. Wie dieser Kampf nach dem Wort des hl. Paulus (Eph 6, 12) nicht nur gegen Fleisch und Blut geht, sondern gegen die Geister und Mächte in der Höhe, so kann er auch nur mit der Kraft aus der Höhe bestanden werden. Die Heilsgeschichte ist darum in ihrer Auseinandersetzung mit den Weltgewalten nicht eigentlich eine Geschichte menschlicher Taten, sondern *die Geschichte der Taten Gottes.* Während für die Weltgeschichte das

[16] Darüber Näheres bei J. Pieper, *a.a.O.*, 147 ff.

viel zitierte Wort Geltung haben mag „Männer machen Geschichte", kann das für die Geschichte des Heils nicht gelten; denn das Gottesreich ist in seinem Entstehen eine Tat von oben, ein Gnadengeschenk Gottes. Es kann deshalb auch in seinem Bestehen nur von *Ihm* erhalten und gegenüber den feindlichen Mächten bewahrt werden.

Gott verzichtet freilich nicht auf das menschliche Mittun durch Glauben und Werk. Aber der menschliche Beitrag ist dabei nicht die ausschlaggebende Kraft. Dieses Gesetz der Heilsentwicklung ist an einer anderen Stelle des AT wieder besonders prägnant formuliert, nämlich in der Gedeonsgeschichte, wo der Herr die Scharen Gedeons bis auf 300 Mann entläßt und verkündet: „Viel Volk ist mit Dir und Madian soll nicht in seine Hand gegeben werden, damit sich Israel nicht wider mich rühme und sage: Durch meine Kraft ward ich gerettet" (Ri 7, 2).

Hier zeigt sich in der Auseinandersetzung des Gottesreiches mit den geschichtsmächtigen Weltgewalten eine *göttliche Paradoxie*, indem Gott durch das Schwache die Stärke der Welt niederzwingt. Diese Paradoxie erreicht darin ihre Spitze, daß Gott die menschliche Kraft nicht nur als unfähig erklärt, den Kampf zu entscheiden, sondern daß er sie stellenweise sogar preisgibt und der Zerstörung anheimfallen läßt. Auf den Höhepunkten der Auseinandersetzung mit der Welt läßt Gott sogar die physische Vernichtung seiner Zeugen zu und fordert von ihnen das reine Selbstopfer.

Deshalb wird die Geschichte des Heiles in der Welt an entscheidenden Stellen zu einer *Geschichte der Martyrer*. In der äußeren Vernichtung der Gläubigen erreicht die Welt die höchste Manifestation ihrer Macht. Sie erfährt dabei aber zugleich auch ihre Grenze; denn mehr vermag sie nicht zu leisten als eben diese äußerste Gewaltanwendung.

Hier ist zugleich auch der Grund zu sehen, warum jedes Martyrium dem Gottesreich mehr Gewinn einträgt als Schaden bringt: die Weltmacht erschöpft nämlich an diesem Punkte ihre Möglichkeiten. Gott aber offenbart in ihm seine höhere Gnadenmacht. Dies geschieht zunächst auf dem begrenzten Felde einer menschlichen Einzelseele; denn es ist eine außerordentliche Offenbarung der göttlichen Gnade, wenn ein schwacher Mensch für die Sache Gottes willig und ohne Haß gegen seine Henker sein Leben hingibt.

Die Wirkung dieser Gottestat kann aber nicht auf diesen begrenzten Raum beschränkt bleiben. Zunächst liegt im Martyrium als der höchsten Form menschlichen Opferns ein sittliches Beispiel, dem sich auch die Welt, wie die Erfahrung lehrt, nicht ganz entziehen kann. Dann aber enthält es als Tat des Einzelnen für die Gemeinschaft — insofern der Martyrer immer für das Ganze steht und fällt — eine Bitt- und Sühnkraft, die Gott nicht unbeantwortet lassen wird und die eben dieser Gemeinschaft wieder zugute kommt.

Im Martyrium werden der Glauben und das Vertrauen auf Gott in ihren vollsten Stand gesetzt. Die Sache, die der Martyrer vertritt, wird mit seinem Tod, in dem der Zusammenbruch aller menschlichen Kräfte und Hilfsmittel offenbar wird, Gott selber in die Hand gelegt. Nun muß *Er* diese Sache führen. Daß *Er* es tut, beweist die Tat-

sache, daß die großen Siege in der Geschichte des Gottesreiches dem Tod der Blutzeugen folgen. Das ist der tiefere Sinn des tertullianischen Satzes „semen est sanguis Christianorum". Die Kirche siegt darum — in Abwandlung eines Wortes G. von le Forts — „nicht mit dem Schwert in der Hand", sondern „mit dem Schwert im Herzen" [17].

Dieses Gesetz der göttlichen Heilsökonomie ist durch das Ereignis im Zentrum aller Geschichte gültig aufgestellt und auch erfüllt worden: durch das Ereignis des Kreuzes nämlich. In ihm fand beides den schärfsten Ausdruck: „der natürliche Triumph des Bösen über das Gute und der übernatürliche Triumph Gottes über das Böse durch ein direktes, persönliches und souveränes Eingreifen" [18]. Damit ist das Kreuz zum sprechendsten Symbol der heilsgeschichtlichen Entwicklung in der Auseinandersetzung mit der Welt geworden. Es stand als Schatten schon über dem Zug des atl. Gottesvolkes durch die Welt; es überragt in noch größerer Klarheit den Weg des neuen Gottesvolkes in der Kirche bis hin zur Vollendung der Zeiten.

II. Die Welt als Schöpfung Gottes und die Tatsache der wechselseitigen Durchdringung von Heilsgeschichte und Weltgeschehen

Aber die Welt und ihre Geschichte sind für das Heilsgeschehen nicht nur Gegenstand der Auseinandersetzung und Überwindung. Das katholische Weltverständnis findet in dieser moralischen Deklassierung der Welt als böser Macht nicht seinen vollständigen Ausdruck [19]. Es macht auch Ernst mit dem Begriff von „Welt" als Schöpfung Gottes, die zwar gefallen ist, deren Ordnungen aber im Fall nicht völlig verkehrt und zerstört wurden. Wenn die Welt ausschließlich als Widerstandskraft gegen Gott betrachtet und, wie in der reformatorischen Auffassung, von der Sünde total durchherrscht gedacht werden müßte, dann wäre die konsequente christliche Haltung allein die der Weltflucht und Weltentsagung. Dann aber wäre auch die Frage nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschehen mit dem eben skizzierten Gesetz des dauernden und notwendigen Widerstreites schon vollauf beantwortet.

Ein Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit zeigt jedoch, daß sich Gottesreich und Welt und ihre beiderseitigen Entwicklungslinien *nicht nur feindlich gegenüberstehen* und aufeinanderstoßen. Die Heilsentwicklung zeigt neben der dauernden Auseinandersetzung mit den Weltmächten auch das Bild einer friedlichen Begegnung und Durchdringung mit ihnen.

So hat sich die Kirche in Fortsetzung und Entfaltung des Inkarnationsgeheimnisses immer wieder in die Ordnungen der Welt hinabbegeben und sich diese adaptiert. Sie hat in dieser Weise dem römischen Ordnungsdenken, der griechischen Philosophie, dem germanischen Gefolgschaftsgedanken nicht nur dann und wann notgedrungen

[17] *Die Magdeburgische Hochzeit*, 85 (in der Ausgabe des Insel-Verl., Wiesbaden 1953). Das Zitat ist hier direkt nur auf Maria bezogen.
[18] So Donosco Cortez nach J. Sellmair, *Weisheit der Sibylle*, München, 1946, 200.
[19] Vgl. hierzu B. Häring CSSR, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburg 1956, 56ff.

einige Zugeständnisse gemacht, sondern sie hat sich mit diesen geschichtlichen Ordnungen verbunden und sich diese einverleibt. Sie konnte ganze Perioden hindurch gleichsam den Bodengeschmack der irdischen Kulturen annehmen und in ihrem Erscheinungsbild das Kolorit geschichtlicher Zustände zeigen.

In umgekehrter Folge ergibt sich daraus die Tatsache, daß die *Kirche* auch ihrerseits *auf die Weltgeschichte Einfluß genommen hat* und selbst als *weltgeschichtlicher Faktor* auftrat. Der Profanhistoriker wird diesen Aspekt sogar weithin als den allein berechtigten ansehen und in seiner empirisch-positiven Ausrichtung die Kirche vor allem als politische Kraft oder als Bildungsmittel in der Entwicklung der Völker werten. Er trifft damit etwas Wahres, wenn ihm auch in dieser Blickbeschränkung nicht die ganze Wahrheit sichtbar wird; denn die Einflußnahme auf das Weltgeschehen und die Kulturentwicklung ist nicht die Wesensaufgabe der Kirche[20]. Gleichwohl konnte es doch wegen der innigen Berührung der Kirche mit der Welt, die im Verfolg der missionarischen Aufgabe in durchaus legitimer Weise erfolgte und weiterhin erfolgt, nicht ausbleiben, daß die Kräfte des Evangeliums auf die natürlichen Zustände der Menschen umgestaltend wirkten. Dabei vermögen wir das volle Ausmaß dieser Wirkungen gar nicht zu überschauen; denn die Geschichte läßt keine „Gegenprobe" zu, so daß wir etwa sagen könnten, wie die Weltentwicklung abgelaufen wäre, wenn „in der Fülle der Zeit" das Christusereignis nicht in die irdische Geschichte eingebrochen wäre. Aber auch so gibt es genügend Daten, die erkennen lassen, daß die natürliche Welt in ihrer Geschichte von den Ausstrahlungen des Heilsgeschehens getroffen und beeinflußt wurde. So hat die Botschaft von der Nächstenliebe z. B. am Ausgang des Altertums eine Milderung der Sklaverei und eine Humanisierung der Gerichtsverfahren herbeigeführt. Der Glaube an die Sakramentalität der Ehe hat das Geschlechtsleben und das Familienethos in einer Weise bestimmt, daß auch die modernen Ungläubigen, ob gewollt oder ungewollt, diese heilsamen Bindungen nicht gänzlich abstreifen können. Die Sitten des Abendlandes wurden vom Geist des Christentums bis in die äußeren Formen des Umgangs hinein geprägt.

An der Tatsache dieser wechselseitigen Beeinflussung und Durchdringung von Heils- und Weltlinie bestätigt sich die Wahrheit, daß die *profane Geschichte* der Völker mit ihren materiellen und geistigen Schöpfungen und dem kulturellen und technischen Fortschritt *nicht einfach zur civitas terrena* im augustinischen Sinne, *zur gottfeindlichen Weltmacht gerechnet werden darf*. Sonst wären diese Bindungen der Heilsgeschichte an das Weltgeschehen nicht zu erklären. Auch eine realistische Beurteilung der Profangeschichte als solcher zeigt, daß sie sich nicht im Kampf mit dem Gottesreich erschöpft. Der Christ muß hier denselben Grundsatz anerkennen, den die Kirche in der Gnadenlehre immer verteidigt hat, daß nämlich die Taten der Heiden nicht alle wieder Sünde sind. Darum können auch die geschichtsmächtigen Werke der Menschen, die ihren Ursprung und ihre direkte Zielbestimmung nicht in dem von Christus erschlossenen Heil haben, nicht als notwendig böse und sinnlos angesehen

[20] Th. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1946², 48.

werden. Es gibt offenbar auch eine Geschichte als Entfaltung der natürlichen Kräfte der Schöpfung durch den Menschen und als dessen Selbstverwirklichung in der Zeit, die als sittlich gut betrachtet werden muß.

III. Die Frage nach dem „absoluten" Sinn und dem selbständigen Endziel der Weltgeschichte

Die Tatsache, daß die Weltentwicklung nicht nur als gottwidriges Geschehen angesehen werden kann, sondern als Entfaltung der in der Schöpfung liegenden Kräfte durch den Menschen eine natürliche Güte besitzt, mit der sich die Geschichte des Heils berühren und verknüpfen kann, führt eine Frage herauf, in der das schwierigste Problem geschichtstheologischen Denkens verborgen liegt. Es ist die Frage, ob die *so* betrachtete Linie der Weltentwicklung *„absolute" (d. h. unbedingte, von jeder Beziehung zu einer höheren Ordnung losgelöste) Sinnhaftigkeit und Zielstrebigkeit* besitzt und die profane Geschichte einen planvollen Zusammenhang darstellt, in dem sich ein Fortschritt vom Niederen zum Höheren findet und ein endgültiger Vollendungszustand sichtbar wird.

Die Antwort auf diese Frage ist für das Verständnis des Verhältnisses von Heils- und Weltgeschichte entscheidend. Wenn sie positiv ausfiele, dann wäre damit zugegeben, daß die Weltentwicklung trotz der gelegentlichen Berührungen mit der Heilslinie einen selbständigen, neutralen Bereich darstellt. Damit wäre auch behauptet, daß die Völker wie die Einzelmenschen einen innerweltlichen Vollendungszustand erreichen könnten, der neben der übernatürlichen Heilsordnung und nicht im Gott der Gnade und Liebe gelegen wäre.

Um den Nachweis, daß die Weltgeschichte einem ihr eigenen selbständigen Endziel und Vollendungszustand zustrebt und deshalb einen alle Geschehnisse umgreifenden Sinn besitzt, bemühten sich seit Beginn der Neuzeit eine Reihe von geschichtsphilosophischen Versuchen[21]. Ihre Kenntnis und Kritik kann für die Entscheidung der hier gestellten Frage wertvoll sein. Mit einem ersten solchen Versuch wagte sich *Voltaire* († 1778) in seinem »Essai sur les Moeurs et l'Esprit des nations« hervor, worin er als den Sinn der Weltentwicklung den unbegrenzten kulturellen Fortschritt angab, ohne sich über den Endzustand tiefere Gedanken zu machen[22]. In ähnlich aufklärerischer Manier und mit einem heute staunenerregenden Optimismus hat *I. Kant* († 1804) von einem endzeitlichen Idealzustand gesprochen, auf den sich die Menschheitsgeschichte hinbewege[23]. Er wäre inhaltlich gekennzeichnet durch den ewigen Frieden, das Vorherrschen der reinen Vernunftreligion und durch die volle Entwick-

[21] Sie haben bei K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953² eine ausführliche Darstellung und Beurteilung erfahren.
[22] Ebda., 99 ff.
[23] Die Auseinandersetzung mit den hier einschlägigen Abhandlungen Kants wie der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung des Reiches Gottes auf Erden* (1792), *Das Ende aller Dinge* (1794), *Zum ewigen Frieden* (1795) leistet J. Pieper, *a.a.O.*, 106—129.

lung aller sittlichen Anlagen der Menschheit. Auch *J. G. Fichte* († 1814) sieht das Endziel der Geschichte „in der Epoche der Vernunftkunst", in der die Menschheit es gelernt haben wird, ihre Verhältnisse ganz nach der Vernunft und in Freiheit einzurichten. Das nennt er unter Anwendung theologischer Kategorien auf ein rein diesseitiges Geschehen den „Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung"[24]. Unter genauerer Bestimmung der Stadien dieses Weges der Menschheit zur diesseitigen Vollendung („Drei-Stadien-Gesetz") und unter Zugrundelegung soziologischer Gesetze entwirft *A. Comte* († 1857) ein utopisches Bild des Endzustandes, der durch die alleinige Herrschaft der positiven Wissenschaft gekennzeichnet sein soll. In ihm wird sich eine grundlegende Änderung der menschlichen Existenz ergeben, die nun erst zu ihrer letzten humanitären Reife gelangt ist[25]. Die jüngste Form einer innerweltlichen Eschatologie stellt der *Marxismus* dar, der den geschichtlichen Endzustand dann erreicht sieht, wenn alle Klassengegensätze überwunden sind und der Mensch aus der Selbstentfremdung zu seiner eigentlichen Freiheit kommt[26].

Man braucht diese Versuche, die Eigengesetzlichkeit und Zielstrebigkeit der Geschichte zu erweisen, gar nicht bis ins Einzelne zu zergliedern, um festzustellen, daß es sich hier *nicht um rein philosophische*, dem wirklichen Geschichtsverlauf entnommene Begründungen handelt, sondern um *pseudoreligiöse Deutungen*, die ihre religiöse Herkunft oft sogar durch die Verwendung christlich-theologischer Begriffe verraten. Sie unterfangen sich, das, was die christliche Offenbarung in der Wahrheit vom „neuen Himmel und der neuen Erde" (Apk 21,1) als den himmlischen Zustand jenseits aller Geschichte verkündet, als innerweltliches Endziel der Geschichte auszugeben.

Alle diese Versuche beweisen nicht, daß die Weltgeschichte wirklich so eigengesetzlich nach einem höchsten Ziel hin abläuft, sie setzen das vielmehr voraus und modellieren die Tatsachen mehr oder weniger zwanghaft nach dieser Voraussetzung. Diese aber ist vom christlichen Verständnis der Heilsgeschichte erborgt. Der moderne Geist, der mit der Preisgabe des übernatürlichen Glaubens auch die Überzeugung einer heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit von der Schöpfung über die Sünde und Erlösung zu einem jenseitigen Ziel verloren hat, sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, seine rein innerweltlich verlaufende Existenz geschichtlich sinnvoll zu begründen. Er gewahrt dabei nicht, daß ihm dies nur um den Preis eines großen Selbstwiderspruches möglich wird, indem er nämlich das religiöse Prinzip, dem er theoretisch abgeschworen hat, unter manchen Verhüllungen wieder in sein Denken aufnimmt, ihm aber eine rein diesseitige Wendung gibt.

Die Tatsache aber, daß die Philosophie die immanente Sinnhaftigkeit und Zielstrebigkeit der Weltentwicklung *nicht ohne Zuhilfenahme eines dem Glauben entlehnten Prinzips* erklären kann, ist ein indirekter Beweis dafür, daß die Weltgeschichte aus sich heraus *nicht teleologisch* deutbar ist und kein rein innerweltliches „letztes Ziel" besitzt, das *neben* das übernatürliche Endziel der Schöpfung treten könnte.

[24] J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, hrsg. von Fr. Medicus *(Philos. Bibliothek)* Leipzig o. J., 71. Vgl. J. Pieper, *a.a.O.*, 129.
[25] Vgl. K. Löwiht, *a.a.O.*, 81—87.
[26] *Ebda.*, 45 ff.

Damit ist für die Antwort auf die Frage nach dem selbständigen Sinn und Endziel der Geschichte die Vorentscheidung schon gefallen. Sie wird zu einer *endgültigen Absage*, wenn man die Antwort *aus der Wahrheit des Glaubens* schöpft. Von daher weiß der Christ, daß die natürliche Ordnung neben der übernatürlichen keine selbständige und in sich ruhende Bedeutung hat, und er kennt die Verheißung, daß das Ende der Welt kein irdischer Vollendungszustand sein wird, sondern im Gegenteil den Zusammbruch aller irdischen Dinge bringen wird.

Aber auch die *rein negative Antwort* auf die Frage nach dem selbständigen Endziel der Weltgeschichte ist *nicht hinreichend*. Es wäre ein verlockender Gedanke, der sich sogar durch seinen frommen Sinn empfiehlt und einen gewissen Optimismus bei sich hat, zu meinen, die Weltentwicklung gehe, da sie kein sinnvolles Eigenziel besitze, in der Heilsgeschichte völlig auf; alles, was in der Welt geschieht, sei zur Offenbarung des Reiches Gottes bestimmt und treibe seine Entwicklung voran. Es gäbe dann nur eine einzige und zwar eine rein religiöse Geschichte. Solch eine harmonisierende Auffassung haben etwa *Bossuet* und neuerdings (wenn auch in abgewandelter Form) *A. J. Toynbee* vertreten[27]. Sie wird aber den Tatsachen nicht gerecht, und, was noch schwerer wiegt, sie konfundiert die beiden Bereiche in einer Weise, daß der *übernatürlich-gnadenhafte Charakter des Heils und seiner Geschichte nicht mehr gewahrt ist.* Wenn nämlich das natürliche Weltgeschehen wie ein Triebrad die Heilsgeschichte vorantreibt — so die Vorstellung Toynbees —, dann gehören Weltgeschehen und Heilsgeschichte derselben Ordnung an wie eben Rad und Fahrzeug. Dann aber wird die Natur eine auf das Übernatürliche kausal einwirkende, es bewegende und entfaltende Kraft, was einem krassen Naturalismus in Sachen der Heilsökonomie gleichkommt[28].

Die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Heils- und Weltgeschichte kann also auch nicht so kompakt einheitlich, so optimistisch und supranaturalistisch aussehen, wie es die genannten christlichen Geschichtsphilosophen möchten.

IV. Der „relative" Sinn des Weltgeschehens in bezug auf die Heilsgeschichte

Immerhin enthält der supranaturalistische Lösungsversuch einen *Wahrheitskern.* Er liegt in der Erkenntnis, daß die Weltentwicklung, die keine „absolute" Zielstrebigkeit nach einer irdischen Vollendung und unter dieser Rücksicht auch keinen übergreifenden Sinn besitzt, in *irgendeiner Weise auf die Heilslinie bezogen ist* und von daher ihre Bedeutung empfängt. Eine weitere Klärung des Verhältnisses, die sich freilich bewußt bleiben muß, daß es sich hier um ein (natürliches) Geheimnis handelt,

[27] *Ebda.*, 129 ff. und 21 ff.
[28] Über die Notwendigkeit der Unterscheidung beider Ordnungen vgl. M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, 82.

das die Vernunft nicht vollständig durchleuchten kann, muß von einigen gesicherten Glaubenstatsachen ausgehen.

Dazu gehört zunächst die Wahrheit, daß Schöpfungsgeschichte und Heilslinie im Ursprung beieinander lagen; denn im Urzustand war das natürliche Leben mit dem übernatürlichen in vollste Harmonie gesetzt. Wenn die ursprüngliche Absicht Gottes mit der Schöpfung durch die Sünde nicht gestört worden wäre, dann hätte sich die Entwicklung der Menschheit zum letzten Ziel der Anschauung Gottes in völliger Übereinstimmung mit der Entwicklung ihrer äußeren Geschichte in Kultur und Zivilisation vollzogen[29]. Durch den Sündenfall wurde diese Harmonie von Natur und Übernatur auch im Geschichtlichen zerstört. Die Sünde ist damit nicht zur schaffenden Ursache einer natürlichen Geschichte überhaupt geworden, sie hat nur die Abspaltung der Weltlinie vom Heilsgeschehen bewirkt.

Christus aber hat durch seinen Tod und seine Auferstehung diese Spaltung prinzipiell wieder aufgehoben. Indem er nämlich den Einzelmenschen wie den Völkern und der ganzen Welt das Heil brachte, hat er auch alles irdische Streben und Leiden der Menschen, das den Inhalt der Weltgeschichte ausmacht, erfüllt und erlöst. Er hat damit die irdische Geschichte grundsätzlich in den Raum des Heils heimgeholt und die Weltlinie wieder an die Heilslinie geknüpft.

Allerdings: das, was durch Christus prinzipiell und objektiv geschah, soll sich nach dem Willen Gottes noch in der Zeit ausweiten und in der Parusie seine Vollendung finden. Hier erst wird die Weltgeschichte endgültig von der Heilswirklichkeit aufgenommen und in ihr aufgehoben werden. In der *Zwischenzeit* aber bleibt dem Weltgeschehen wie den Menschen, die darin agieren, weiterhin *ein freier Spielraum*, sich unabhängig von der Heilslinie zu entwickeln. Diese Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Weltentwicklung auch nach der Heilstat Christi ist sogar so groß, daß es schwer wird, dem Erlösungswerk, das angeblich die Weltgeschichte an die Heilslinie zurückgebunden hat, diese entscheidende Bedeutung zuzuerkennen. Die Gegner des Christentums sehen darin einen entscheidenden Einwand und erklären, daß eine erlöste Welt und ihre Geschichte anders aussehen müßte als die wirkliche. Dagegen ist aber zu sagen, daß die Bedeutung des Christusereignisses für die Geschichte nur im Glauben zu erfassen ist. Die vom Glauben geführte Vernunft kann aber auch erkennen, warum die Vollendung und Ausreifung der mit Christus gefallenen Entscheidung noch „Zeit braucht" und warum der „Verzug" der endgültigen Offenbarung der Heilstat Christi und ihrer Auswirkung auf die Weltgeschichte bis zur Parusie nicht ohne Sinn ist[30].

[29] Diese Auffassung setzt die Annahme voraus, daß es auch im paradiesischen Urstand im Verfolg des Kulturauftrags, der an die ersten Menschen ergangen war *(Gen* 1, 28 und 2, 15), eine natürliche Geschichte gegeben hätte, die freilich von anderer Art gewesen wäre als die uns zugängliche, empirische Geschichte.

[30] Grundsätzliches hierzu sagt O. Cullmann, *a.a.O.*, 122—126 an Hand des Unterschiedes zwischen einer Entscheidungsschlacht (Tod und Auferstehung Christi) und dem endgültigen Siegestag (Parusie).

Für den Gläubigen ist es eine gesicherte Wahrheit, *daß die Weltgeschichte* (trotz ihrer Selbständigkeit) an ihrem Beginn, in ihrer Mitte und an ihrem Ende *an die Heilsgeschichte geknüpft* ist wie ein weites Band an einen festen Stab. Diese Überzeugung ist eine sichere Grundlage für die weitere Annahme, daß die irdische Geschichte auch in ihrem sonstigen Verlauf (außerhalb der drei Festpunkte) auf die Heilslinie bezogen bleibt und aus dieser Beziehung ihren Sinn empfängt.

Welches ist nun aber, ohne Bild gesprochen, der Sinn der Weltlinie, die sich in so verwirrenden Windungen um die Achse des Heils legt, daß diese oftmals gänzlich verdeckt zu werden droht?

K. Löwith hat in seiner Untersuchung diese Frage ganz allgemein mit dem Hinweis beantwortet, daß die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit (und damit der Sinn) der Weltgeschichte sich allein „an ihrer möglichen Bedeutung für Gericht und Erlösung"[31] bemessen ließe. Aber das, was eigentlich interessiert, ist doch erst das Wissen um die *Art und Weise*, wie das irdische Geschehen diese Bedeutung für die Heilswirklichkeit faktisch gewinnt. Wenn man sich auch nicht unterfangen darf, jedes einzelne Ereignis der Weltgeschichte in seiner Bedeutung für das Heilsgeschehen bestimmen zu wollen, so ist es doch nicht unmöglich, einige Grundsätze herauszustellen.

Das Weltgeschehen ist zunächst in einer *rein formalen Hinsicht* für die Heilsgeschichte von Bedeutung. Es bietet der heiligen Geschichte nämlich die Halte- und Haftpunkte an, die ihre wahre Historizität garantieren. Nichts läßt besser erkennen, daß das Christentum ein factum historicum und nicht ein ungeschichtlicher Mythos ist, als seine Verankerung in der umgebenden geschichtlichen Welt. Im Rahmen der Weltgeschichte erhalten die Heilsgeschehnisse eine unbezweifelbare historische Festigkeit[32].

Diese rein formale, äußere Bedeutung der Weltgeschichte für das Heil erklärt aber nicht, wozu der gewaltige Aufwand an Mühen, Leistungen und Leiden, den die irdische Geschichte beinhaltet, nötig ist. Es muß sich deshalb noch eine *tiefere, innere Beziehung* zwischen dem irdischen Geschehen und der Geschichte des Heils finden lassen. Sie wurde zuweilen darin gesehen, daß die Weltgeschichte in den oft so tragischen Unternehmungen der Menschen und ihren vielen Irrungen die dunkle Folie sei, auf der sich die zielstrebige, von Gott gelenkte Geschichte des Heils um so leuchtender abhebe[33]. Damit würde dem Weltgeschehen zwar eine gewisse ideale Bedeutung für die Heilsgeschichte zuerkannt, aber doch nur eine negative nach Art eines dunklen Kontrastmittels. Dagegen spricht allein schon der Umstand, daß sich der Gott des Heils weltgeschichtlicher Ereignisse und Gestalten auch positiv bediente und sie seinen Heilsabsichten unterstellte[34]. Aber viel mehr als diese Tatsache wiegt die Wahrheit,

[31] *A.a.O.*, 170.

[32] Daß diese Bedeutung des Weltgeschehens für die Heilsgeschichte schon von den Hagiographen des NT gesehen und verwertet wird, zeigt besonders deutlich der dritte Evangelist, der *(Lk* 1, 5; 2, 1; 3, 17) die Heilsereignisse betont in den Zusammenhang der Weltgeschichte einordnet.

[33] So etwa von Fr. L. zu Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, VII, 259 und 295.

[34] So ist Cyrus nach *Jes* 44, 28 und 45, 1 „Hirt" und „Gesalbter" Jahwes. Ähnlich nennt *Jer* 27, 6 und 43, 10 Nebukadnezar „Knecht" Jahwes.

daß sich *Gott in der irdischen Geschichte* natürlicherweise auch offenbart. Die Geschichte der Menschheit ist damit in ähnlicher Art wie die physische Welt ein Mittel der natürlichen Erkenntnis der „ewigen Kraft und Gottheit" (Röm 1,20). Man darf diesen Gedanken dahingehend erweitern, daß man nicht nur in den Wohltaten Gottes an den Völkern eine direkte Bezeugung seiner Macht und Güte sieht (Apg 14,17), sondern auch in den natürlich-guten Schöpfungen der Menschheitsgeschichte, in den Werken der Kultur und Kunst eine indirekte Offenbarung der Schöpfermacht Gottes anerkennt, die den Menschen anteilhaft verliehen ist und sich in der Geschichte entfaltet.

Aber freilich — und das ist eine bedeutsame Einschränkung dieser Wahrheit von der natürlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte, die für die Erkenntnis der Beziehung zur Heilswirklichkeit wichtig ist —: die Weltgeschichte als Raum der menschlichen Freiheit und Unzulänglichkeit ist in einem noch stärkeren Maß als die physische Welt nur ein *„zerbrochener Gottesspiegel"* [35]. Es darf nicht übersehen werden, daß auch die guten Strebungen und Wirkungen der irdischen Geschichte — denn von den bösen und verwerflichen, die sich letztlich alle in die Front der gottwidrigen Welt einreihen, ist hier nicht mehr die Rede — in einem eigentümlichen Zwielicht von Unvollkommenheit, Gebrechlichkeit und Gefährdung erscheinen. Deshalb erbringen auch die Leistungen und Opfer der Einzelnen und ganzer Generationen niemals das, wozu sie eigentlich unternommen sind, nämlich den Gewinn eines reineren Glückes. So lastet über der irdischen Geschichte als ganzer der Schatten der (objektiven) *Vergeblichkeit* und des (subjektiven) *Ungenügens*.

Gerade darin aber liegt für den Menschen ein immanenter Antrieb, die *irdische Geschichte zu transzendieren* und sie in einer höheren Ordnung *zu integrieren*, in der das Geheimnis des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes ungetrübt aufleuchtet und dem Menschen selber eine höhere Erfüllung bringt. So ist das Weltgeschehen *ein dunkles* und *verhülltes Gleichnis* einer lichteren Ordnung. Es darf als *Vordergrund* wie auch *als Vorstufe* der Heilsgeschichte angesehen werden, so wie die natürliche Offenbarung eine Vorläuferin der übernatürlichen ist. Darin liegt *seine ideale* (d. h. auf die Erkenntnis bezogene) Bedeutung für die Heilsgeschichte.

Die gläubige Vernunft sucht aber über die formale und ideale Bedeutung hinaus auch den *materiellen* oder *faktischen Sinn* des Weltgeschehens in bezug auf die Heilsgeschichte zu begreifen. Es geht ihr vor allem um die Erkenntnis, welche Beziehung das Weltgeschehen mit seinen vielgestaltigen Kräften und Bildungen in Politik, Zivilisation, Wissenschaft und Kultur faktisch zum Fortgang des Heils auf Erden eingeht und besitzt.

Diese letzte Frage läßt sich einer Lösung am besten näher bringen, wenn man zuvor klärt, welche Bedeutung die äußere Geschichte für den natürlichen Menschen und seine Gattung besitzt. Soviel dürfte nämlich sicher sein: auch wenn die Weltgeschichte

[35] So G. Söhngen, *Religion und Offenbarung*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 164.

keine „absolute" höhere Zielstrebigkeit und damit auch keinen übergreifenden Sinn besitzt, können ihre einzelnen Bewegungen für den Menschen, dessen Leben sich in ihnen abspielt, nicht bedeutungslos sein. Ein realistischer Blick auf die Wirklichkeit wird zwar nicht finden können, daß der Mensch mit all seiner geschichtlichen Aktivität einen innerweltlichen Vollendungszustand auch nur annäherungsweise verwirklichen könnte, aber er wird auch die bedeutsame Möglichkeit nicht verkennen, die für den Menschen darin liegt, *an der äußeren Geschichte* und in ihr *sein geistiges Wesen zu entfalten* und seine Persönlichkeit zu bilden.

Wenn man nun aber berücksichtigt, daß jede natürliche Ordnung von Gott der übernatürlichen unterstellt ist und daß ferner alle natürlich guten Werke der Geschöpfe diese wenigstens negativ auf den Empfang der Gnade disponieren können, dann muß man folgern, daß die Bildung der menschlichen Anlagen und Kräfte (objektiv betrachtet) für die jenseitige Bestimmung und das Heil des Menschen nicht belanglos sein kann. So gewinnt auch die Weltgeschichte mit ihren sittlich guten Schöpfungen die Bedeutung eines *Mittels zur Beförderung des Heils.*

Aber das Weltgeschehen kann doch zum Wachstum des Reiches Gottes in den Seelen und unter den Völkern *nicht direkt* und *unmittelbar* beitragen. Dann wäre die Heilsgeschichte eine Folge der natürlichen Weltentwicklung. Das Reich Gottes aber wächst nicht schon mit dem sozialen, kulturellen und zivilisatorischen Fortschritt der Menschheit. Wohl aber können die sittlich guten Leistungen der Geschichte wie die Erhaltung der Ordnung in den Staaten, die Förderung der sozialen Gerechtigkeit und die Bemühungen um den Frieden unter den Völkern für das Wachstum des Gottesreiches und den Fortgang der Heilsgeschichte günstigere (vornehmlich äußere) Bedingungen schaffen.

Unter diesem Aspekt ist dann auch die *Arbeit des Christen an den irdischen Ordnungen* sinnvoll und notwendig. Sie hat allerdings zur Voraussetzung, daß die irdischen Werke dem einen großen Endziel des Menschen und der Welt unterstellt oder „in die Heilsgeschichte hineingenommen" [36] werden. Diese Arbeit fordert vom Christen aber *nicht nur* menschliche *Aktivität*, sondern auch *Aszese;* denn der Anspruch der Heilswirklichkeit ist gegenüber dem der irdischen Geschichte immer der höhere. Die sinnvolle Einordnung des geschichtlichen Wirkens in den Raum des Heils verlangt an wichtigen Punkten auch Distanz und Bescheidung gegenüber den natürlich-geschichtlichen Werten. Von der übernatürlichen Heilslinie her gesehen und von ihrem Mittelpunkt (im Christusereignis) her betrachtet, erscheint alles irdische Geschehen sogar als etwas Überholtes (und doch noch nicht Aufgehobenes), als etwas Niederes (und doch nicht Wertloses). Diese *gottgewollte Spannung* zwischen Weltgeschehen und Heilsgeschichte, die erst in der Parusie gänzlich aufgehoben werden soll, schafft für den Gläubigen eine einzigartige Möglichkeit, sich im Streben nach dem Heil zu bewähren und in der Bewährung sein Heil zu befestigen.

[36] J. Daniélou, *a.a.O.*, 111.

Der geistliche Verwandtenkreis der heiligen Hedwig – ein Band zwischen Ost und West

Dr. Joseph Gottschalk/Fulda-Königstein/Ts.

Wir wissen, daß St. Hedwig († 1243) dem Hause der Grafen von Andechs angehört, das 1248 im Mannesstamm erloschen ist. Bereits die Heiligsprechungsurkunde[1] von 1267 rühmt Hedwigs hohe Abkunft mit den Worten: „Sie stammte ab von hohen Ahnen, von solchen, die Länder regiert haben und berühmt waren durch ihre große Macht. Aus ihnen ging sie hervor wie ein Edelreis. Den Glanz ihrer vornehmen Herkunft aber überstrahlte sie noch weit durch ihre Seelengröße. Und sie konnte doch wirklich zurückschauen auf einen Stammbaum, auf den sie ohne einen Schein von Überhebung mit Recht stolz sein durfte, hätte es gegolten, vor Welt und Menschen sich seiner zu rühmen." Und Papst Klemens IV. betonte in seiner Predigt[2] anläßlich der Heiligsprechung: „Dem Geschlechte nach gehörte sie dem hohen Adel an. Ihre Vorfahren waren Könige, Fürsten und Kaiser, von denen sie wie eine Rebe entsprossen ist. Sie war eine Tochter des Fürsten Berthold, Herzog von Meranien. Drei Brüder hatte sie: der eine war Patriarch zu Aquileja, der andere Bischof von Bamberg, der dritte folgte dem Vater in der Regierung und war Herzog von Meranien und Graf zu Tirol. Die drei Männer waren reich an Ehren und Tugend, schon ihre Abstammung machte sie berühmt."

Die Andechser[3] lassen sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen – aber nicht auf Karl den Großen – und gehören zu den Luitpoldingern, einem der ältesten deutschen Adelsgeschlechter. Sie haben früher als die Wittelsbacher im bayerischen Kernland eine Rolle gespielt. Die Lage des alten Hausgutes und ihrer Stammburgen Dießen und Andechs in der Nähe der großen Handelsstraße vom Brenner über Innsbruck nach Augsburg brachte wirtschaftliche Vorteile; dazu war Andechs wegen seines Reliquienschatzes nachweislich seit dem 12. Jahrhundert die älteste und bedeutendste Wallfahrtsstätte Süddeutschlands. Durch glückliche Heiraten und Erbschaften konnte das Hausgut vermehrt werden. Es bildete zwar kein großes geschlossenes Fürstentum, aber umfaßte einen ungemein weit ausgedehnten Streubesitz. Hedwigs Vater Berthold VI. († 1204) gebot über die Grafschaften Dießen und Wolfratshausen mit der Vogtei über die Klöster Benediktbeuren und Tegernsee, über das Erbe der Grafen von Vornbach (Neuburg am Inn, Schärding und Wimberg), in Franken über die Grafschaft Plassenburg mit Bayreuth und Weiden, in Tirol über das Unterinntal mit Innsbruck und über das Pustertal. Dazu kamen Eigenbesitz in Niederösterreich und in der Steiermark sowie Reichslehn in Istrien und Krain. Die von Fikentscher[4] erarbeitete Karte des Andechser Besitzes reicht vom Westen des Deutschen Reiches bis zur Adria. Den friedlichen Landerwerb begleiteten Rangerhöhungen durch die deutschen Könige und Kaiser aus dem Geschlecht der Staufer, dem alle Andechser treu zur Seite standen. Friedrich Barbarossa übertrug 1173 an Berthold V. die Markgrafschaft Istrien, so daß die Grafen von Andechs nun den Titel „Markgraf von Istrien" führten. 1180 gab er den Wittelsbachern das Landesherzogtum Bayern anstelle der Welfen, aber die Andechser machte er zu „Herzögen von Meran". Dieses Meranien (= Land am Meer) halten die einen für ein eigenes kleines Herzogtum neben Istrien und Krain, die meisten setzen es wohl richtig mit Dalmatien und Kroatien gleich[5]. Dadurch war der jeweils älteste Erbe des Hausgutes in den Reichsfürstenstand erhoben. Im Jahre 1208 heiratete Otto I. von Andechs Beatrix von Staufen, die Nichte des Königs Philipp von Schwaben, die ihm die Pfalzgrafschaft Burgund einbrachte. Seitdem war er und sein Sohn Otto II. auch Pfalzgraf von Burgund. „Grafen von Andechs, Markgrafen von

[1] *Acta Sanctorum, Oktober* Bd. 8 (1853), S. 220—223. Deutsche Übersetzung durch K. und Fr. Metzger, *Das Leben der hl. Hedwig. Die legenda maior de beata Hedwigi ins Deutsche übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen* (1927), S. 215—231; unser Zitat S. 216—217.

[2] Der nur in der Schlackenwerther Handschrift von 1353 enthaltene lateinische Text, bisher unveröffentlicht, ist nach der Übertragung im Baumgartendruck von 1504 ins Deutsche übersetzt bei K. und Fr. Metzger, *a.a.O.*, S. 232—241; unser Zitat S. 233.

[3] E. Frhr. von Oefele, *Geschichte der Grafen von Andechs* (1877); G. Herlitz, *Geschichte der Herzöge von Meran aus dem Hause Andechs.* Phil. Diss., Halle 1909; *Genealogisches Handbuch zur bairisch-österreichischen Geschichte*, herausgegeben von O. Dungern. 1. Lieferung (1931), S. 6—28: *das Haus der Grafen von Andechs* (K. Trotter); Fr. Tyroller, *Die ältere Genealogie der Andechser* (Beilage zum Jahresbericht des Wittelsbacher Gymnasiums München für das Schuljahr 1951/52), er bietet auch einen neuen Stammbaum der älteren Andechser und eine Karte zur Besitzgeschichte. Nach diesen Forschungen ist gearbeitet und für die Zählung der Andechser maßgebend Wilhelm Karl Prinz von Isenburg, *Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten*, 2. Aufl. 1953, herausgeg. von Frank Baron Freytag von Loringhoven, Bd. 1, Tafel 26 a: *Die Grafen von Andechs;* D. Albrecht, *Die Gerichts- und Grundherrschaftsverhältnisse im Raum der ehemaligen Grafschaft Andechs vom 13.—19. Jahrhundert*, Phil. Diss., München 1951 (Masch.-Schrift); *Neue Deutsche Biographie*, herausgegeben von der Histor. Kommission bei der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 (1953), S. 266; zusammenfassend D. Albrecht, *Die Grafen von Dießen und Andechs;* H. Lang, *Der hl. Berg Andechs. Illustrierte Monatsschrift „Bayerland"*, 57. Jahrg., Heft 1 (Januar 1955).

[4] L. Fikentscher, *Versuch zu einer Münzgeschichte der Herzöge von Meranien, Markgrafen von Istrien, Grafen von Andechs und Plassenburg weltlichen und geistlichen Standes.* Mitteilungen der Bayerischen Numismatischen Gesellschaft, 14. Jahrg. (1895), S. 1—66, mit einer guten Karte des gesamten Andechser Besitzes.

[5] *Erläuterungen zum Historischen Atlas der Österreichischen Alpenländer*, herausgeg. von der Akademie der Wiss. in Wien, 1. Abtlg.: *die Landgerichtskarte*, 4. Teil: *Kärnten, Krain, Görz und Istrien* (1914—1929). Nach einer Urkunde von 1221 soll es ein eigenes, kleines „Herzogtum Meran" im Osten Friauls, neben Istrien und Krain (vgl. Karte nach S. 384) gegeben haben, das aus der Erbschaft des Hauses Andechs in das Patriarchat Aquileja übergegangen ist. S. 381, Anm. 1, wird im Jahre 1366 Meran mit Kroatien gleichgesetzt. Nach S. 384 nannte sich Konrad II. von Dachau seit 1152 abwechselnd Herzog von Dalmatien und Kroatien oder „von Meran"; ein im Zisterzienserkloster Heiligenkreuz im Wiener Wald nach 1202 zusammengestelltes, unter dem Namen Ansbert bekanntes Werk über den Kreuzzug Kaiser Friedrich I. spricht von der Tochter ducis Dalmatiae quae et Chroatia seu Merania dicitur; vgl. *Monumenta Germaniae Historica; Scriptores, nova series*, Bd. 5 (1928): *Historia de expeditione Friderici Imperatoris et quidam alii rerum gestarum fontes eiusdem expeditionis*, herausgeg. von A. Chroust, S. 31.

Istrien, Herzöge von Meranien, Pfalzgrafen von Burgund", diese Titel machen den schnellen Aufstieg der Andechser deutlich.

Es ist bekannt, daß die deutschen Bischöfe im Mittelalter in der Regel aus dem Adel hervorgegangen sind. In der Hedwigsliteratur werden stets die beiden Brüder Ekbert und Berthold von Andechs genannt. Schon Schulte[6] hat auf den hohen Anteil von Zölibatären unter den Andechsern hingewiesen. Weiteres Forschen führte zu folgendem Ergebnis: 22 Männer aus andechsischem Geblüt hatten Bischofsstühle inne, 7 Männer und Frauen aus andechsischem Geblüt waren Äbte und Äbtissinnen und 18 Bischöfe waren mit den Andechsern nahe verwandt, alle in dem Zeitraum von ca. 1150—1350, besonders aber um 1200. Kurzbiographien und eine Stammtafel werden den Beweis erbringen.

I. Bischöfe aus andechsischem Geblüt

1. Heinrich von Wolfratshausen, Bischof von Regensburg 1132—1155.

Er gehört der Wolfratshausener Linie der Andechser an. Sein Vater, Otto II., und St. Hedwigs Urgroßvater Berthold III. waren Brüder. Ende Mai 1132 wurde Heinrich, bis dahin Domherr in Bamberg, zum Bischof von Regensburg gewählt. Kaiser Lothar machte ihn 1137 zum „Erzkanzler von Italien". Bei einem Hoftag in Regensburg 1147 nahm er mit Otto von Freising und vielen anderen das Kreuz, ist aber nicht nach Jerusalem gelangt. Er starb in der Nacht vom 10. auf den 11. Mai 1155 und wurde zu St. Emmeran in Regensburg begraben[7].

2. Otto von Andechs, Bischof von Bamberg 1177—1196.

Dieser Großonkel St. Hedwigs war zunächst Domherr in Augsburg, dann Propst von St. Stephan in Bamberg. In den Jahren 1165—74 erscheint er als Propst am Aachener Münster und wird als nepos bzw. cognatus des Kaisers Friedrich Barbarossa bezeichnet. 1165 wurde er zum Bischof von Brixen gewählt, resignierte jedoch 1169 oder 1170. 1174 ist er als Dompropst, Ende 1177 als Bischof von Bamberg bezeugt. Er hat am 3. Laterankonzil teilgenommen und dort am 18. März 1179 durch Papst Alexander III. in Gegenwart sehr vieler Konzilsteilnehmer die Bischofsweihe empfangen. Pfingsten 1184 besuchte er den glanzvollen deutschen Reichstag zu Mainz, auf dem des Kaisers Söhne mit dem Schwert umgürtet wurden. 1189 erreichte er die Heiligsprechung des Bischofs Otto I. von Bamberg. Den König Heinrich VI. und seine Gemahlin begleitete er zur Kaiserkrönung, die Ostern 1191 in Rom stattfand. Das Kloster Dießen verehrte ihn stets als einen seiner größten Wohltäter. Schon seine

[6] A. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter* (1910), S. 275; Biographien aller deutschen Bischöfe des Mittelalters bietet Fr. W. Ebeling, *Die deutschen Bischöfe bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. 2 Bände (1858); Die Bischofslisten für das hohe Mittelalter enthält A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 4 (8. Aufl. 1954), S. 950—974, u. Bd. 5 (1954), S. 1137-1194.

[7] F. Janner, *Geschichte der Bischöfe von Regensburg*, Bd. 2 (1884), S. 37—122.

Zeitgenossen nannten ihn den Freigebigen. Der heutige Bamberger Dom verdankt ihm den Beginn des Baues. Wahrscheinlich hat er St. Hedwig mit Herzog Heinrich I. von Schlesien getraut. Den am 2. Mai 1196 Gestorbenen begrub man im Georgenchor des Domes vor dem Altar der Apostel Philippus und Jakobus. Sein Grabmal aus dem späten 13. Jahrhundert mit eingeritzter Linienzeichnung ist noch vorhanden, aber 1934 aus dem Ostchor in die Krypta versetzt worden[8].

3. Ekbert von Andechs, Bischof von Bamberg 1203—1237.

St. Hedwigs Bruder Ekbert war 1196 Propst des Kollegiatstiftes St. Gangolf, 1200 dort Dompropst. 1203 wurde er zum Bischof von Bamberg gewählt. Der Papst erklärte seine Wahl jedoch für nichtig, da er noch nicht das kanonische Alter (30 Jahre) habe. Auf die Vorstellung einer Bamberger Gesandtschaft hin ernannte Innozenz III. nun seinerseits Ekbert zum Bischof; dieser reiste im September 1203 nach Rom und empfing aus des Papstes Hand die Bischofsweihe am 22. Dezember 1203 in Anagni. Die Bamberger Bischöfe besaßen das Recht, an bestimmten Tagen das Pallium zu tragen und sich vom Papste weihen zu lassen. Mit ihrer Sonderstellung war ein eigener Treueid verbunden, dessen Wortlaut für Ekbert aus dem Jahre 1206 erhalten geblieben ist; er enthielt das Versprechen, alle zwei Jahre persönlich den Apostolischen Stuhl aufzusuchen oder einen Bevollmächtigten zu senden[9]. An der Krönung des Königs Friedrich II. zu Aachen am 25. Juli 1215 nahm Ekbert teil, ebenso am 4. Laterankonzil zu Rom im November 1215. Im Jahre 1234 traf er auf der prunkvollen Hochzeit von Konstanze, der Schwester des Herzogs Friedrich II. von Österreich, viele Fürsten: den Markgrafen Heinrich von Meißen, den König Andreas II. von Ungarn, den König Wenzel I. von Böhmen, die Herzöge von Sachsen und von Kärnten, den Markgrafen von Mähren und den Landgrafen von Thüringen, alle mit ihm verwandt. Mit Friedrich II. zog er im Januar 1237 in Wien ein und gehört zu den 10 Fürsten, die Konrad IV., einen Sohn Friedrich II., zum König wählten. Als der Kaiser den Wienern im April 1237 die Stadtrechte erteilte, war er unter den Zeugen[10]. Ekbert ist als kaiserlicher Statthalter von Niederösterreich plötzlich am 5. Juni 1237 in Wien gestorben. Seine Grabstätte fand er in dem von ihm errichteten Dom zu Bamberg. Von seiner Tumba blieb nur die Deckplatte erhalten, die jetzt vor dem Eingang zur Kapelle im südlichen Seitenschiff aufgestellt ist. Nach einem Chordirektorium aus dem 16. Jahrhundert wurden die Grabmäler der Personen, die man auszeichnen wollte, an bestimmten Tagen besonders geschmückt, darunter auch das

[8] Oefele, *a.a.O.*, S. 23; ausführlich Joh. Looshorn, *Geschichte des Bistums Bamberg*, Bd. 2,2 (1889), S. 515—575. — Zusammenfassend E. Frhr. von Guttenberg, *Das Bistum Bamberg. Germania Sacra* II,1 (1937), S. 156—160; H. Mayer, *Bamberg als Kunststadt* (1955), S. 91.

[9] von Guttenberg, *a.a.O.*, S. 41, Ekberts Biographie, S. 164—170; sein Siegel ist beschrieben durch P. Schöffel, *Das Urkundenwesen der Bischöfe von Bamberg im 13. Jahrhundert. Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte*, Bd. 1 (1929), S. 85.

[10] *Ausgewählte Urkunden zur Verfassungs-Geschichte der Deutsch-Österreichischen Erblande im Mittelalter*, herausgeg. von Schwind und Dopsch (1895), S. 74—77 als Nr. 35.

Grab Ekberts[11]. Sein moderner Biograph kommt zu dem Urteil: „Die Reichspolitik war Zeit seines Lebens das Hauptfeld seiner Betätigungen. Hier hat er eine führende Rolle gespielt und sich durch sein kluges und unerschrockenes Eintreten für die staufische Sache beim Kaiser und den Reichsfürsten ein Ansehen erworben, das ihn weit über die meisten Bischöfe und Fürsten seiner Zeit erhoben und ihm dauernden Ruf einer bedeutenden Persönlichkeit gesichert hat“[12].

Ekbert war stets mit seinen Brüdern eng verbunden, wohl die Seele der Andechser Familienpolitik. Seine heilige Schwester Hedwig hat er 1203 in Schlesien besucht, seiner heiligen Nichte Elisabeth nach ihrem Fortgang von der Wartburg Obdach geboten und seiner ermordeten Schwester, der Königin Gertrud von Ungarn, in Bamberg ein Jahresgedächtnis gestiftet. Die Erhebung der Gebeine der heiligen Elisabeth zu Marburg 1236 in Anwesenheit des Kaisers bildete für ihn und sein Haus einen glanzvollen Höhepunkt.

4. Poppo von Andechs, Bischof von Bamberg 1237—1242.

Er war ein Onkel der hl. Hedwig, 1185 Propst von St. Jakob und Stiftspropst von St. Stephan zu Bamberg, 1205 Dompropst und seit 1237 Bischof, also der Nachfolger seines Neffen. Die schwierige finanzielle Lage des Bistums vermochte er nicht zu meistern. 1242 mußte er auf sein Amt verzichten und ist am 4. Dezember 1245 wohl außerhalb Bambergs gestorben[13].

5. Berthold von Andechs, Patriarch von Aquileja 1218—1251.

St. Hedwigs jüngster Bruder Berthold wurde Domherr in Bamberg. Seine Schwester Gertrud, die Königin von Ungarn, setzte es bei ihrem Gemahl durch, daß er 1206 zum Erzbischof von Kalocsa gewählt wurde. Die durch Papst Innozenz III. veranlaßte und vom Salzburger Erzbischof vorgenommene Prüfung ergab jedoch, daß er das kanonische Alter noch nicht besaß; die Hl. Schrift konnte er ins Deutsche übersetzen, aber das Kirchenrecht war ihm unbekannt. Deshalb lehnte der Papst die Bestätigung ab. Berthold ging nun auf die Universität Vizenza, wurde aber veranlaßt, auch nach der Rückkehr nach Ungarn an der Ergänzung seiner Studien zu arbeiten. Erst 1212 erhielt er die päpstliche Bestätigung als Erzbischof, während er die Einkünfte von Kalocsa von Anfang an als „Erwählter“ genoß. Von 1209—1212 bezog er die Einkünfte eines „Banus von Kroatien“, ohne dort tätig zu sein. 1212 ernannte ihn der

[11] A. Frhr. von Reitzenstein, *Die Baugeschichte des Bamberger Domes. Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst* NF, Bd. 11 (1934/35), S. 132, Anm. 87; A. Weese, *Die Bamberger Domsculpturen. Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 10* (1897), S. 168: „Die Inschriften auf den Gräbern Ekberts und Bertholds von Leiningen sind ergänzt, vielleicht im Jahre 1727, wo das Grab Otto II. von Andechs geöffnet wurde.“ Mayer, *a.a.O.*, S. 69, sagt, daß die Grabplatte Ekberts „in der heutigen Form gegen 1600“ entstanden sei.

[12] E. Hautum, *Ekbert von Meran, Bischof von Bamberg* 1203—37, Phil. Diss., Erlangen 1924 (nur Masch.-Schrift), S. 106.

[13] Looshorn, *a.a.O.*, Bd. 2,2, S. 665—674; von Guttenberg, *a.a.O.*, S. 171—173.

König zum Wojwoden von Siebenbürgen und 1213 vorübergehend zum Reichsverweser. Als sich der Haß der Ungarn gegen Gertrud, ihre Angehörigen und deutschen Helfer am 28. September 1213 in der Ermordung der Königin entlud, wurde auch Berthold ergriffen und durchgepeitscht. Er konnte jedoch Ungarn mit einem bedeutenden Schatz an Gold, Silber und edlem Gerät im Wert von 7000 Mark verlassen; später ist er zurückgekehrt und hat sich kirchlichen Angelegenheiten gewidmet[14].

Das Erzbistum Aquileja mit seinen 16 Suffraganbistümern war das reichste Bistum Italiens und einer der angesehensten Metropolitansitze des Mittelalters. Sein Erzbischof führte seit dem 6. Jahrhundert den Titel „Patriarch“ und war deshalb nächst dem Papste der höchste geistliche Würdenträger des Abendlandes. Noch heute bietet der Dom von Aquileja eine staunenswerte Fülle von Kunstwerken aus altchristlicher und frühmittelalterlicher Zeit[15]. Seit 951 war Aquileja einer der Hauptstützpunkte der deutschen Macht in Oberitalien.

Auf diesen Stuhl von Aquileja wurde Berthold Ende Januar 1218 gewählt, sicher nicht ohne Zutun des Kaisers Friedrich II. Der Papst sprach die Transferierung am 27. März aus, die Inthronisation erfolgte im August. Im September 1220 traf Berthold mit Friedrich II. am Gardasee zusammen und begleitete ihn mit einem auffällig großen Gefolge zur Kaiserkrönung nach Rom. An den Verhandlungen von San Germano 1230 war er beteiligt. Das Osterfest 1232 feierte der Kaiser bei Berthold in Aquileja in Gegenwart der Andechser Brüder Ekbert und Otto. Der Kaiser selbst betonte im Oktober 1238, daß er Berthold „in grenzenloser Hingabe immer und überall zu seinem Dienst bereit gefunden hat.“ Es verdient Beachtung, daß Berthold als erster den Papst und die Fürsten auf die Mongolengefahr aufmerksam gemacht und die Ungarn diplomatisch wie militärisch in ihrem Abwehrkampf unterstützt hat. 1245 reiste er zum 13. allgemeinen Konzil nach Lyon und nahm seinen Sitz neben den beiden anwesenden Patriarchen von Konstantinopel und Antiochien ein; diese empörten sich darüber, weil Aquileja nicht zu den vier großen bzw. alten Patriarchaten Konstantinopel, Antiochien,

[14] Eine 206 Seiten zählende, leider nur handschriftlich vorhandene Biographie schuf Milko Kos, *Berthold von Andechs, Patriarch von Aquileja.* Phil. Diss., Wien 1915; der Universitätsbibliothek Wien danke ich für deren Übersendung nach Fulda; die italienischen Forschungen faßt zusammen Pio Paschini, *Storia del Friuli*, Bd. 2 (Udine 1935), S. 89—109: *Berthold und seine Zeit;* die ungarische Auffassung bei B. Homan, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, Bd. 2 (1943), S. 28 u. 71; in letzter Zeit hat sich die deutsche Forschung mit den Verhältnissen im Patriarchat beschäftigt: E. Klebel, *Zur Geschichte der Patriarchen von Aquileja. Festschrift für Rudolf Egger. Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte*, Bd. 1 (1952), S. 396—422; H. Schmidinger, *Die Besetzung des Patriarchenstuhles von A. bis zur Mitte des 13. Jahrhundert. Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Bd. 60 (1952, S. 335—354; H. Schmidinger, *Patriarch und Landesherr. Die weltliche Herrschaft der Patriarchen von Aquileja bis zum Ende der Staufer* (1954); H. Fuhrmann, *Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate*, 2. Teil. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt.*, Bd. 40 (1954), S. 43—60: *Der Patriarch von A.;* eine Kurzbiographie Bertholds in *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 2 (1955), S. 152.

[15] G. Brusin, *Aquileia e Grado. Guida Storico-Artistico* (Udine 1947).

Alexandrien und Jerusalem gehöre. Auf diesem Konzil, das Friedrich II. bannte, hatte sich Berthold noch für den Kaiser eingesetzt, nachher ging er jedoch zur päpstlichen Partei über. Die in ihrem Dienst geführten Auseinandersetzungen haben die Schuldenlast des Patriarchats aufs höchste gesteigert[16]. Am 23. Mai 1251 ist Berthold gestorben, etwa 70 Jahre alt – als letzter der 9 Andechser Geschwister. Der Chronist Salimbene von Parma[17], der ihn persönlich gekannt hat, sagt, er war „ein schöner Mann". Es gibt jedoch keine zeitgenössischen Bilder von ihm. Münzen zeigen ihn sitzend mit Mitra und Pallium, in der Rechten den Kreuzstab des Patriarchen, in der Linken das Evangelienbuch[18]. Seine einfache, mit keiner Inschrift versehene Grabplatte lag im Mittelgang des Domes zu Aquileja, nahe am Hauptportal, scheint jedoch nicht mehr vorhanden zu sein[19].

6. Heinrich von Berg, Bischof von Passau 1169–1171 und Bischof von Würzburg 1191–1197.

Gisela von Andechs, die Schwester Bertholds V., hatte den schwäbischen Grafen Diepold von Berg geheiratet. Vier Söhne dieser Andechserin gelangten zur bischöflichen Würde. Heinrich war Domherr in Speyer. Am 4. August 1169 wählte ihn das Passauer Domkapitel zum Bischof, sicherlich auf das Betreiben des Kaisers Friedrich Barbarossa, der die Wahl bereits am folgenden Tage in Passau bestätigte. Ein Jahr später wurde er dort prunkvoll empfangen, leistete jedoch 1171 freiwillig Verzicht, ohne die Bischofsweihe empfangen zu haben; offenbar waren ihm die Widerstände und Spannungen zwischen kaiserlich und päpstlich gesinnten Domherrn zu stark. Heinrich wurde 1176 Dompropst in Speyer, kurz darauf auch Dompropst in Bamberg, wo er den größten Teil seiner Zeit verbracht haben dürfte. 1191 wurde er zum Bischof von Würzburg gewählt, am 13. Januar 1192 investiert und wohl am 23. Februar 1192 geweiht. Am 14. April 1197 ist er gestorben[20].

16 K. Hampe, *Eine Denkschrift Gregors von Montelongo an das Kardinalskollegium über die finanzielle Zerrüttung seines Patriarchats A. aus dem Jahre 1252. Mitteilungen des Österr. Instituts für Geschichtsf.*, Bd. 40 (1925), S. 189–204.

17 *Die Chronik des Salimbene von Parma*, übersetzt durch A. Doren in *Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit*, 2. Gesamtausgabe, Bd. 94, Teil 2 (1914), S. 283 f.

18 J. Themessl, *Münzen und Münzwesen des Patriarchenstaates Aquileja* (1911) S. 29–31.

19 Franz Graf Coronini, *Aquilejas Patriarchengräber* (1867); dem Institut für österreichische Kunstforschung des Bundesdenkmalamtes in Wien verdanke ich den Hinweis auf Gaetano Ferrante, *Piani e memorie dell' antica basilica di Aquileja* (1852), im Textband S. 93 ist eine allerdings nicht sicher zum Grabe Bertholds gehörende spätere Grabplatte abgebildet, ohne Inschrift; Karl Graf Lanckoronski, *Der Dom von Aquileja. Sein Bau und seine Geschichte* (1906) S. 107 u. 145, damals befand sich die schmucklose Grabplatte noch im Dom, jedoch nicht mehr im Januar 1915, da der jetzige Fußboden wegen der Ausgrabungen etwa 1 Meter tiefer liegt als im 13. Jahrhundert (Kos, *a.a.*O., S.190).

20 P. Schöffel, *Herkunft und kirchliche Laufbahn Bischof Heinrichs III. von Würzburg. Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte*, 10. Jahrg. (1935) S. 129–139 und S. 188; über die Passauer Zeit K. Schrödl, *Passavia sacra. Gechichte des Bistums Passau bis zur Säkularisation des Fürstentums Passau* (1879) S. 169.

7. Diepold von Berg, Bischof von Passau 1172–1190.

Als Domherr in Würzburg wurde er im Frühjahr 1172 anstelle seines Bruders zum Bischof von Passau gewählt. Am 10. Juni 1172 empfing er die Priesterweihe, am 23. September die Bischofsweihe. Er hat dem Friedensschluß zwischen Papst Alexander III. und Kaiser Friedrich Barbarossa 1177 zu Venedig beigewohnt und am 3. Laterankonzil 1179 teilgenommen. 1181 brannte Passau samt der Domkirche ab; so mußte Diepold einen Neubau beginnen. Nach Ostern 1189 schloß er sich mit dem Domdekan Tageno und 5 Domherrn dem Kreuzheere Barbarossas an. Nach des Kaisers tragischem Tode wurde er von der Pest befallen und starb in der Gegend von Antiochien am 13. November 1190[21].

8. Mangold von Berg, Bischof von Passau 1206–1215.

Mangold war Abt von St. Georg in Schwaben, 1182 zu Kremsmünster und 1189 bis 1206 zu Tegernsee. Den Herzog Leopold VI. von Österreich begleitete er auf dem Kreuzzuge 1194. Während seiner Passauer Bischofszeit 1206–1215 wollte Herzog Leopold Wien zum Bistum erheben lassen und dadurch von Passau lösen. Mangold konnte jedoch diesen Plan durch eine Reise nach Rom vereiteln. Er starb am 10. Juni 1215 in Wien[22].

9. Otto von Berg, Bischof von Freising 1184–1220.

Otto, Domherr in Magdeburg, wurde 1184 zum Bischof von Freising gewählt, am 1. Januar 1185 in sein Bistum eingeführt und am 12. Mai zu Salzburg geweiht. Dem zur Kreuzfahrt 1189 ausziehenden Kaiser gab er das Geleit bis Wien, dessen Sohn Heinrich VI. begleitete er 1191 nach Rom. Den heutigen Freisinger Dom hatte Bischof Albrecht begonnen, weil der ältere 1159 abgebrannt war, aber die volle zweite Hälfte der Bauzeit fiel in Ottos Regierung. Er konnte den Dom 1205 einweihen und den Leib des hl. Corbinian dorthin übertragen. Kein Denkstein kündet von dem eifrigen Bauherrn, der am 17. März 1220 in hohem Alter gestorben ist; aber erhalten blieb seine deutsche Übersetzung des Barlaam, eines christlichen Erbauungsromans über die Bekehrung eines indischen Prinzen, Symbol für den Kampf gegen die Weltlust; sie zählt 16704 Verse, in einer modernen Ausgabe 501 Seiten. Auf Ottos Veranlassung hat der Domherr Konrad ein neues Kopialbuch für die Freisinger Stiftsurkunden angelegt und kurze Lebensbeschreibungen der dortigen Bischöfe beigefügt[23].

23 Schrödl, *a.a.*O., S. 169–173.

22 Schrödl, *a.a.*O., S. 178–182, über die Lösungsversuche von Wien vgl. E. Tomek, *Kirchengeschichte Österreichs*, Bd. 1 (1935) S. 190–194.

23 Biographie bei A. Perdisch, *Der Laubacher Barlaam, eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising. 260. Publikation des Litterarischen Vereins in Stuttgart* (1913) S. XI–XXVI; H. Strzewitzek, *Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter. Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*, Bd. 16 (1938) S. 159–160; R. Birkner, *Bischof Otto II. von Freising, der erste deutsche Barlaamdichter. Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian*, herausgeg. von Jos. Schlecht (1924) S. 285–298.

10. Konrad von Eberstein, Bischof von Speyer 1237—1245.

Seine Mutter war Kunigunde von Andechs, eine Tante der hl. Hedwig. Konrad erscheint 1224 als Domherr von Straßburg und Speyer. Im Januar 1237 wurde er einstimmig zum Bischof von Speyer gewählt und nahm bald darauf am Zuge des Kaisers Friedrich II. gegen die lombardischen Städte teil. Er starb 1245 und wurde im Familienkloster Herrenalb (Zisterzienserinnen) beigesetzt, wo sich seine Grabstätte noch befindet[24].

11. Heinrich von Leiningen, Bischof von Speyer 1245—1272.

Kunigunde von Andechs war mit Eberhard III. von Eberstein († 1218) verheiratet. Deren Tochter Agnes († nach 1251) ehelichte Friedrich II. von Leiningen († 1237) aus Saarbrückischem Stamme. Zwei von ihren Söhnen bestiegen Bischofsstühle. Heinrich gehörte jener Gruppe von Bischöfen an, die sich fast nur als Landesfürsten fühlten. Obwohl seit 1245 im Besitz des Bistums, hatte er Ende 1259 noch nicht die Bischofsweihe empfangen. Er strebte nach dem Mainzer Erzstuhl. In der Zeit des Interregnums war er Kanzler verschiedener Thronbewerber und reiste zu Alfons von Kastilien nach Burgos[25].

12. Berthold von Leiningen, Bischof von Bamberg 1257—1285.

Heinrichs jüngerer Bruder Berthold wurde Domherr in Speyer, Domdechant zu Bamberg und 1257 Bischof von Bamberg. Die Bischofsweihe empfing er wohl in Aquileja im Sommer 1259. Ihm gelang es, den langen Streit um die Erbschaft der Andechser zu schlichten und den weltlichen Besitz seines Bistums zu mehren. Erst stand er zu Ottokar II. von Böhmen, bei dem er mehrfach in Prag und Wien geweilt hat; um 1276 trat er auf die Seite Rudolfs von Habsburg. Das Denkmal des am 17. Mai 1285 Verstorbenen birgt der Bamberger Dom, der unter ihm die Vollendung seiner Ausstattung erhalten hat[26].

Den Speyerer Bischofsstuhl haben die Grafen von Leiningen mit ihren Verwandten nahezu 100 Jahre behauptet[27].

13. Friedrich von Bolanden 1272—1302.

14. Emich von Leiningen 1314—1328.

[24] K. Frhr. von Neuenstein, *Die Grafen von Eberstein in Schwaben* (1897) S. 81—90, S. 85 ist ein Siegel abgebildet; L. Stamer, *Kirchengeschichte der Pfalz*, 2. Teil (1949) S. 8; Die Stammtafel der Familie Eberstein ist auch enthalten in W. Möller, *Stammtafeln westdeutscher Adelsgeschlechter im Mittelalter* (1922), Taf. IV. Text S. 8—10.

[25] Stamer, *a.a.O.*, S. 8—9; Ed. Brinckmeier, *Genealogische Geschichte des Hauses Leiningen und Leiningen-Westerburg*, Bd. 1 (1890), S. 49 f., in Bd. 2 (1891), S. 386 ist das Siegel der Gräfin Agnes von Leiningen geb. Eberstein von 1251 abgebildet: es zeigt sie seitwärts zu Pferde, in der Rechten einen Fächer, im Hintergrund eine Linde, von der sich eine Rose abzweigt.

[26] L. Niegel, *Berthold Graf von Leiningen, Bischof von Bamberg 1258—85*, Phil. Diss., Halle 1914; von Guttenberg, *a.a.O.*, S. 181—187; *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 2 (1955), S. 152.

[27] Stamer, *a.a.O.*, S. 42 mit einer Stammtafel.

Die uns bekannten schwäbischen Grafen von Eberstein hatten unter ihren Ahnen eine Andechserin (vgl. Nr. 10). Eberhard III. von Eberstein († 1218) besaß eine Tochter Hedwig, die mit Ruprecht I. von Baumberg aus dem Geschlecht der Raugrafen verheiratet wurde[28]. Zwei ihrer Söhne bestiegen den Wormser Bischofsstuhl, Eberhard und Friedrich.

15. Eberhard aus dem Hause der Raugrafen, Bischof von Worms 1258—1277.

Die Bischofsweihe hat ihm der Erzbischof von Mainz am 11. Januar 1258 in der St. Martinskirche zu Bingen erteilt.

16. Friedrich aus dem Hause der Raugrafen, Bischof von Worms 1277—1283.

Vor seiner Wahl hatte er dem Wormser Domkapitel als Propst vorgestanden.

Der Bruder dieser beiden Bischöfe Eberhard und Friedrich, der Raugraf Gerhard, war Propst an St. Paul zu Worms. Er wurde 1292 zum Bischof von Worms gewählt, aber nicht bestätigt. Ein vierter Bruder Heinrich I. († 1261) erbte die väterliche Herrschaft und heiratete Agnes von Saarbrücken. Aus dieser Ehe ging ein Sohn Emich hervor, der zunächst Dompropst in Worms wurde.

17. Emich aus dem Hause der Raugrafen, Bischof vom Worms 1293—1299.

Die Stiftung eines Kollegiatkapitels von 12 Chorherrn am sog. Alten Münster ist sein Werk.

18. Berthold von Henneberg († 1312), Bischof von Würzburg 1265—1274 (?).

Er war der Sohn des Grafen Poppo VII. von Henneberg; dessen Vater Poppo VI. († 1190) hatte die Andechserin Sophie geheiratet, die Schwester Berthold VI. von Andechs († 1204). Berthold von Henneberg erlangte Domherrnpfründen in Würzburg und in Mainz. Nach dem 22. November 1265 wählte die Minorität des Würzburger Kapitels seinen Domdechanten Berthold von Henneberg zum Bischof, die Majorität den Dompropst Boppo von Trimberg. Die Henneberger Partei unterlag am 8. August 1266 im Gefecht von Kitzingen. Trotzdem wurde Berthold vor dem 2. Dezember 1267 durch den Mainzer Erzbischof Werner von Eppenstein bestätigt und geweiht. Obwohl die Kurie diesen Akt kassierte, urkundete Berthold bis 1272 weiterhin als Bischof. Sein Gegner Boppo starb vor dem 29. November 1268; dessen Nachfolger Bert-

[28] Möller, *a.a.O.*, Tafel X: *Die Raugrafen*, über die Zeit und die Tätigkeit dieser Wormser Bischöfe H. Boos, *Geschichte der rheinischen Städtekultur mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Worms*, Teil 2 (1897), S. 7—12; Hauck, *a.a.O.*, Bd. 5 (1954), S. 1148.

hold II. von Sternberg ist im Sommer 1270 gewählt, in Lyon 1274 vom Papst providiert worden und am 13. November 1287 gestorben. Als Bischofszeit für Berthold von Henneberg kommen also höchstens die Jahre 1265—74 in Frage. Auf einem Siegel vom 14. August 1308 ist er noch als Bischof dargestellt[29].

19. Gottfried von Hohenlohe, Bischof von Würzburg 1314—1322.

Sein Vater Gottfried II. von Hohenlohe († 1290) hatte die Andechserin Sophie († 1218) zur Großmutter. Der gleichnamige Sohn Gottfried wurde 1293 Domherr zu Würzburg und 1298 Propst des reichen Kollegiatstiftes Haug. Die Bischofswahl 1314 war eine zwiespältige; der eine Teil der Domherrn wählte Gottfried von Hohenlohe, der andere Friedrich von Stolberg, der jedoch 1315 oder 1316 starb. Am 20. Juni 1317 ernannte Papst Johann XXII. Gottfried zum Bischof von Würzburg[30].

Vier Neffen dieses Würzburger Bischofs brachten es zu hohen geistlichen Würden. Gottfried († 1322/26) wurde Dompropst zu Bamberg und Heinrich († 1358) Dompropst zu Würzburg. Ihr Bruder Albrecht war 1350—1372 Bischof von Würzburg, ihr Bruder Friedrich 1344—1352 Bischof von Bamberg; des letzteren Denkmal gehört zu den schönsten deutschen Grabplatten dieses Jahrhunderts[31].

20. Konrad, Herzog von Schlesien, Bischof von Passau 1248/49.

Der Sohn der heiligen Hedwig, Herzog Heinrich II. von Schlesien, hatte 4 männliche Erben. Zwei wurden für den geistlichen Stand ausgebildet, nämlich Konrad und Wladislaus. Konrad studierte als Subdiakon in Paris und erhielt die Propstei des Kollegiatstiftes Glogau. Auf Betreiben des Päpstlichen Legaten Peter Capocci wählte ihn das Domkapitel von Passau im Herbst 1248 zum Bischof. Am 28. Januar und am 15. Juni 1249 nannte er sich darum „Erwählter von Passau“. Er hat jedoch auf das Bistum verzichtet, um das Fürstentum Glogau zu übernehmen. Ende 1249 heiratete er Salome von Großpolen.

21. Wladislaus, Herzog von Schlesien, Erzbischof von Salzburg 1265—1270.

Wladislaus erlebte einen schnellen Aufstieg, weil ihn sein Cousin Ottokar II., seit 1253 König von Böhmen, sehr förderte. 1256 war er Päpstlicher Kaplan und als Propst

[29] Hauck, *a.a.O.*, Bd. 5, 2 (1954) S. 1149; Die Stammtafel der Henneberger in O. Posse, *Die Siegel des Adels der Wettiner Lande bis zum Jahre 1500*, Bd. 3 (1908) S. 118/119, auf Tafel 44, Nr. 6 ist Bertholds Siegel vom 14. 8. 1308 abgebildet; über die Territorialentwicklung des Henneberger Besitzes E. Zickgraf, *Die gefürstete Grafschaft Henneberg-Schleusingen. Geschichte des Territoriums und seiner Organisation. Schriften des Instituts für geschichtliche Landeskunde von Hessen und Nassau*, Stück 22 (1944).

[30] *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 9 (1879) S. 478, umfangreicher in K. Weller, *Geschichte des Hauses Hohenlohe*, Teil 2 (1908) S. 283—296; die Verwandtschaftsverhältnisse bei Chr. Belschner, *Die verschiedenen Linien und Zweige des Hauses Hohenlohe* (1926), Stammtafel II A.

[31] Mayer, *a.a.O.*, S. 65—66.

von Wyscherad in Prag dem Titel nach Leiter der Hofkanzlei. 1257 wurde er, bereits Domherr von Bamberg, daselbst zum Bischof gewählt, resignierte jedoch. 1265 studierte er in Padua und erhielt am 22. April 1265 den Passauer Bischofsstuhl. Am 6. Oktober 1265 postulierte ihn das Salzburger Domkapitel auf den dortigen Erzbischöflichen Stuhl. 1267 empfing er die Priester- und Bischofsweihe in Salzburg und erlebte die Freude, daß seine Großmutter Hedwig heiliggesprochen wurde. Seit 1268 war er gleichzeitig Bistumsadministrator von Breslau. Am 24. oder 27. April 1270 ist Wladislaus kurz nach der Rückkehr aus seiner schlesischen Heimat gestorben und im Dom zu Salzburg begraben worden; ein Denkmal ist nicht vorhanden[33].

22. Konrad II., Herzog von Sagan, Patriarch von Aquileja 1299.

Dieser Sohn des Herzogs Konrad von Glogau wird 1284 als Subdiakon bezeichnet, 1287 als Dompropst von Breslau und 1299 als „Erwählter von Aquileja“. Er trat diese Stelle jedoch nicht an und starb 1304 als Breslauer Dompropst. Zur Grabstätte bestimmte er die Kirche der Zisterzienser in Leubus[34].

[32] Hauck, *a.a.O.*, Bd. 5,2 (1954), S. 1168; J. Gottschalk, *Auswärtige auf dem fb. Stuhl zu Breslau von 1456—1945 und Schlesier als Bischöfe von 1204—1903*, in E. Brzoska, *950 Jahre Bistum Breslau* (1951) S. 59.

[33] Gottschalk, *a.a.O.*, S. 59—60, dazu noch Glatzel, *Vorstudien zur Regierungsgeschichte Heinrichs IV. Herzog von Schlesien. Programm des Kgl. Kath. Gymnasiums zu Glatz 1864*, ferner *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens*, Bd. 73 (1939) S. 94 und Bd. 20 (1886) S. 97—120; eine Biographie dieses Herzogs und Erzbischofs Wladislaus fehlt noch.

[34] Gottschalk, *a.a.O.*, S. 60—61.

Begegnungen zwischen Goethe und dem Katholizismus in Böhmen

Dr. A. K. Huber O.Praem., Königstein/Ts.

IV.

Der Reichtum der vom Barock geprägten *Sakrallandschaft* Böhmens mit ihren Klöstern, vielen Kapellen, Wegkreuzen und Bildstöcken wird Goethes Aufmerksamkeit nicht entgangen sein. In *Maria Schein* (1810), wohin er von Teplitz sehr häufig fuhr — so im Jahre 1813 zumindest sechsmal[48] —, bewundert er die weise Planung, welche die Kirche und den Vorplatz zu einem architektonischen Ganzen gestaltet hat. Eine längere Eintragung darüber ins Tagebuch hält seine Beobachtung fest. „... Schwerlich ist der Tempel des Jupiter Ammon so gut eingerichtet gewesen." Anscheinend wirkte der Wallfahrtsort infolge der Aufhebung des dort bestandenen Jesuitenkollegs und der durch die josephinischen Verordnungen stark zurückgegangenen Wallfahrten etwas verlassen und vernachlässigt, denn Goethe fügt hinzu: „man bedauert, daß solche Anstalten, die nicht mehr in der Zeit sind, nach und nach verfallen müssen"[49].

Im Egerlande, bei einem Besuch des alten Wallfahrtsortes Loreto bei Kinsberg, 1820, sieht Goethe kapellenartige Kreuzwegstationen mit Leidensdarstellungen in Öl, ferner lebensgroße Figuren Christi und der Apostel. Auf seine Frage, „wem diese kostspielige Unterhaltung der Stationen" obliege, erzählt Rat Grüner kurz die Geschichte des Wallfahrtsortes, seiner Säkularisation und erwähnt lobend eine Frau, die mit Spenden der Bauern für deren Erhaltung sorge. Der Turm des alten Schlosses Kinsberg gibt Anlaß, den Gast auf das gewaltsame Ende des Stifters von Tepl, Hroznata, aufmerksam zu machen[50].

In Karlsbad sind die St.-Lorenz- und Andreaskapellen[51] beliebte Wegziele des sich gerne in der Umgebung ergehenden Dichters. „Zur Andreaskapelle hinauf, weiter bis zur Immaculata Conceptio"[52], heißt es einmal im Tagebuch. In Engelhaus bei Karlsbad

[48] *Tagebuch* V, 27. 5. 1813, S. 50 u. öfter.

[49] Der vollständige Text lautet: „Mariaschein würde ganz vermodern, wenn nicht der fromme Sinn einiger Gläubigen die Türen manchmal wieder lüftete. Näher betrachtet, ist dieser Wallfahrtsort mit großer Weisheit angelegt. Eine geräumige Kirche in der Mitte, darum her ein Kranz von Linden, und um diesen ein architektonischer Kreis von Hallen, die nach dem Innern zu offen, an der Rückwand Beichtstühle, Capellen und Altäre sehen lassen. Ein bequemer, schicklicher, schattiger Raum für eine große Menschenmasse ist bedacht, und man bedauert, daß solche Anstalten, die nicht mehr in der Zeit sind, nach und nach verfallen müssen. Könnte man diese Einrichtung, wie sie steht, nach Ägypten oder Arabien in irgend eine Oase versetzen, sie würde zu geistiger und leiblicher Erquickung vieler Tausende gereichen. Schwerlich ist der Tempel des Jupiter Ammon so gut eingerichtet gewesen." *Naturw. Schriften* X, S. 110, zitiert nach A. Sauer, *Goethe und Österreich* II, S. LXVIII; s. auch Urzidil, *a.a.O.*, S. 138.

[50] Nadler, *a.a.O.*, S. 332 f.

[51] *Tagebuch* III, 20. und 23. 5. S. 20, 338; 19. 6. 1808, S. 349; IV, 24. 8. 1812, S. 314.

[52] *a.a.O.* III, 14. 6. 1808, S. 347.

erregt die Dreifaltigkeitskirche mit dreieckigem Grundriß Aufmerksamkeit[53]. Einige Male hat Goethe Motive dieser Art mit dem Zeichenstift festgehalten. So die genannten beiden Karlsbader Kapellen[54], einen Kreuzweg bei Zwodau[55] u. a.

Gelegenheit, Vertreter des einheimischen *Klerus* kennen zu lernen, ergab sich für Goethe in Eger. Bereits 1808 war der Dichter mit dem Dechant von Eger, Christoph Graßold (1794—1830), ins Gespräch gekommen und hatte sich mit ihm „über die Lage der geistlichen Güter und Besitzungen gegen Baiern an der Grenze her" unterhalten. Im Tagebuch nennt er ihn „einen sehr gescheiten, behaglichen alten Mann", der aus Reisebeschreibungen eine „recht hübsche Übersicht über die Welt" gewonnen habe[56].

1821 wohnt Goethe den Abschlußprüfungen am Gymnasium in Eger bei. Präfekt war der junge Weltpriester Josef Schramm aus Königswart, der im Auftrage des Kreishauptmanns mit zwei anderen Professoren Goethe die Einladung zur Teilnahme zu überbringen hatte. In die Gymnasialchronik schreibt dieser von Goethe als celeberrimus ille poeta et Nestor Germanicorum eruditorum[57]. Bei Rat Grüner sah er flüchtig den wahrscheinlich dienstlich vorsprechenden Pfarrer von Oberlohma; auch dies vermerkt Goethe im Tagebuch[58]. Mit dem Prior des Dominikanerklosters, dessen Bibliothek und Sammlungen Rat Grüner seinem Gaste zeigte[59], wurde kein nennenswertes Gespräch geführt.

1823 hatte der Magistratsrat einer Amtseinführung eines Pfarrers auf einer der Egerer Patronatspfarreien beigewohnt. Am Abend erkundigte sich Goethe — wie Grüner später selbst berichtet — über die Zeremonien bei der Einführung eines Pfarrers, über die Anzahl der zum egrischen Magistrate gehörigen Patronatspfarreien und über die Obliegenheiten eines Patrons[60].

Von einem Exjesuiten und Gymnasiallehrer in Eger, Anton Graßold, erzählte Grüner, daß er diesem für seine Bildung Entscheidendes verdanke. Goethe erwiderte: „Wer kann in Abrede stellen, daß die Jesuiten große Gelehrte hatten; es ist löblich, daß Sie sich seiner dankbar erinnern"[61]. Grüner erwähnte von seinen Prager Universitätslehreren auch den „guten, ehrwürdigen Exjesuiten" Wydra, seinen Professor der Mathematik[62].

V.

Von *Klöstern* hat Goethe außer dem Dominikanerkonvent in Eger vor allem die Abteien Ossek und Tepl durch mehrmaligen, zum Teil mehrstündigen Aufenthalt und Umgang mit Ordensmitgliedern kennen gelernt. Über den nachmittäglichen Be-

[53] *a.a.O.* VII, 14. 9. 1819, S. 93; IX, 30. 8. 1823, S. 105.

[54] *a.a.O.* III, 20. 5. 1808, S. 347; IV, 24. 8. 1812, S. 314.

[55] *Aus den Tagebüchern Riemers*, in *Deutsche Revue* XIV/3, S. 62 (15. 5. 1808).

[56] Sauer, *Goethe und Österreich*, II, S. LXVII.

[57] Nadler, *a.a.O.*, S. 298 f.

[58] *Tagebuch* VIII, 2. 8. 1822, S. 222.

[59] *ebd.*

[60] Nadler, *a.a.O.*, S. 387 f.

[61] *a.a.O.*, S. 317 f.

[62] *a.a.O.*, S. 321.

such bei den Egerer Dominikanern, am 2. 8. 1822, der der Bibliothek und dem Naturalienkabinett galt, wobei Rat Grüner den Führer machte, vermerkt Goethe anscheinend mit besonderem Interesse das Vorhandensein eines beweglichen Lesepultes. „Artiger Mechanismus"[63]. In der Bibliothek lenkte Grüner die Aufmerksamkeit des Gastes auf eine handschriftliche Streitschrift eines Egerer Priors aus dem 16. Jahrhundert gegen den Protestantismus, die Anlaß zu einem Gespräch über die Reformation und die beiden Konfessionen wird. Grüner berichtet später, daß Goethe sowohl Bibliothek als auch Naturalienkabinett, das ein verstorbener Ordensbruder eingerichtet hatte, unbedeutend gefunden habe[64].

Die *Abteien* litten damals noch unter den für Observanz und Disziplin nachteiligen Folgen der innerklösterlichen Aufklärung. Es war keine Blütezeit des katholischen Ordenslebens. In den Konventen lebte oft nur der kleinere Teil der Ordensgemeinschaft: neben dem jungen Nachwuchs und den klösterlichen Amtsträgern die Alten und Kranken, im günstigsten Fall die wenigen Professoren der theologischen Hauslehranstalt. Die anderen Mitglieder — darunter oft die geistig bedeutenderen — wirkten draußen in der Seelsorge und auf höheren Schulen. Diesen ist Goethe auch außerhalb ihrer Konvente begegnet (Dittrich, Zauper). Der feudale, herrschaftliche Lebensstil des 18. Jahrhunderts prägte noch weiter das Leben der Abteien und trat nach außen vor allem in der Stellung des Abtes in Erscheinung. Die gute Tafel der Stifte war sprichwörtlich. Ansätze einer Ordensreform, wie sie die katholische Restauration nahelegte, waren in jener Epoche nur vereinzelt vorhanden und aufs Ganze gesehen kaum wirksam. Die äußere Disziplin garantierte vor allem das Staatskirchentum. Die traditionelle Gastfreundschaft der Abteien gab sich jetzt in den Formen weltläufiger Zuvorkommenheit, zumal wenn es sich um prominente und andersgläubige Gäste aus dem Ausland handelte. Goethe, dem das Klosterwesen aus unmittelbarer Anschauung fremd war, sind während seiner kurzen Aufenthalte die ordensgeschichtlichen Hintergründe natürlich entgangen. Meist war Goethe bei solchen Besuchen Gast an der Prälatentafel, gewöhnlich folgte hierauf die Besichtigung der Räume, der Kirche, Bibliothek, Naturaliensammlung und des Parkes.

Bei einem seiner Ausflüge von Teplitz kam Goethe am 25. 8. 1810 in Begleitung Riemers und der Frau von Eybenberg in das Zisterzienserstift *Ossek*. Goethe selbst berichtet in seinem Tagebuch: „Bei dem Prälaten gespeist, die Kirche, die Bibliothek, das Naturalienkabinett, den Garten gesehen"[65]. Riemers Tagebuch[66] ist ausführlicher; er spricht vom guten Empfang, von der guten Tafel („doch erst nach Nachtisch Wein") und von einem lateinischen Gedicht auf Goethe, das ein Novize entweder überreicht oder zur Begrüßung vorgetragen hat. Sicher war man auf den Besuch vorbereitet. Mitglied dieses Klosters war auch der Goetheverehrer Anton Dittrich, der als Professor

[63] *Tagebuch* VIII, S. 222.
[64] Nadler, *a.a.O.*, S. 344 f.
[65] *Tagebuch* IV, S. 149.
[67] Zitiert nach A. Sauer, *Goethe und Österreich* II, S. 382; Urzidil,*a.a.O.*, S. 94.

der Poesie am Gymnasium in Komotau, dessen Lehrkörper aus Zisterziensern bestand, wirkte. Er war jedoch nicht anwesend und trat Goethe erst 1813 in Teplitz persönlich nahe. Als Partner des Tischgesprächs werden von Riemer außer dem Abte — es war Benedikt Venusi (gest. 1823), Theologe und Musiker — auch der Pater Inspektor von der Temporalienverwaltung (Vinzenz Türmann) genannt. Vielleicht war auch Dr. Cron anwesend, Zisterzienser und Professor der Theologie in Prag. Riemer erwähnt noch die Wasserkünste im Park, die man wahrscheinlich zu Ehren der Gäste eigens spielen ließ.

Im Jahre 1813 besah Goethe — anscheinend ohne Einladung — ein zweites Mal das Kloster. Dabei erfahren wir aus seinem Tagebuch, daß das Klostergebäude vernachlässigt gewesen sei: „Mir wenigstens kam es vor, als wenn sich das traurige, schmutzige Ansehen desselben vermehrt hätte. Die Kirche sieht schon besser aus und ein neuer Gärtner hält den Garten in der schönsten Ordnung, die bekannten regelmäßigen Anlagen stehen knapp und reinlich da"[67]. Es war also ein französischer Garten, wie ihn im 17. und 18. Jahrhundert die Abteien in Nachahmung weltlicher Schloßbauten angelegt hatten.

Ungleich näher trat Goethe der damaligen klösterlichen Welt, da er während seines viermaligen Aufenthaltes in Marienbad, 1820—1823, dem Wirken des Stiftes Tepl begegnete[68]. Der junge, noch mitten im Aufbau begriffene Kurort, war erst vor wenigen Jahren von dem Stifte Tepl, der Grundherrschaft dieses Gebietes, ins Leben gerufen worden. Planung und Badeverwaltung lagen in den Händen des Stiftes, das durch einen Inspektor, einem Ordensmitglied, ständig am Ort vertreten war. Natürlich wurde auch die Seelsorge von der nächstliegenden Ordenspfarrei versehen. Oberster Badeherr war der Abt des Stiftes, der damals 41jährige, unternehmungsfreudige Carl C. Reitenberger (1817—1826), die eigentliche Seele der jungen Gründung. Er war öfters anwesend und oblag seiner repräsentativen Aufgabe mit viel Geschick. Unschwer ergaben sich daher Kontakte zwischen den Badegästen — vorwiegend Adel, Beamte und Künstler — und dem Kloster, dessen Landeinsamkeit nunmehr durch manche persönliche Beziehung zur großen Welt und durch deren Besuche neuartig belebt wurde. Manche führte ein anfangs nur museales, touristisches Interesse an der Kulturerscheinung dieses alten Stiftes zur Begegnung mit den tieferen, religiösen Grundlagen.

Das Stift Tepl hatte unter dem Abte und Religionsphilosophen Chrysostomus L. Pfrogner (1801—1812) einen gelehrten Kurs gesteuert und sich dadurch in der josephinischen Öffentlichkeit einen guten Namen erworben[69]. Zwei Mitglieder waren

[67] Zitiert nach Sauer, *a.a.O.* II, S. 383; an anderer Stelle vermerkt er einiges über die Ausstattung der Kirche, *Tagebuch* V, 8. 5. 1813, S. 43.
[68] Goethes Beziehungen zum Stifte Tepl und zu einigen seiner Mitglieder wurden außer von A. Sauer, J. Nadler und J. Urzidil u. a. behandelt von B. Brandl, *Goethes Aufenthalt in Böhmen*, in *Festschrift zur 25jährigen Abtfeier . . . Dr. Gilbert Helmer*, Marienbad 1925, S. 283 ff.; ders., *Stift Tepler Goethe-Festschrift 1932*, Marienbad 1932, A. Huber, *a.a.O.*, *Anal. Praem.* 29, 1953, S. 96 f.; 30, 1954, S. 43 ff.
[69] Vgl. A. Huber, *a.a.O.*, *Anal. Praem.* 26, 1950, S. 84 ff.

Universitätsprofessoren in Wien und Prag, und das Professorenkollegium am Gymnasium im Pilsen — seit 1804 vom Stifte Tepl gestellt — war eine geistig sehr regsame Außenstelle. Hier ragten einige deutsche und tschechische Prämonstratenser durch eine besonders aktive Teilnahme am Geistesleben ihrer Völker hervor. So verkehrten Zauper und Steinhauser auf deutscher und Sedlácek und Smetana (der Vetter des tschechischen Komponisten) auf tschechischer Seite mit den geistigen Repräsentanten ihrer Nation.

Der Zisterzienser Anton Dittrich hatte Goethe bereits 1819 in Karlsbad auf die besonderen Verhältnisse Marienbads und des Stiftes Tepl kurz hingewiesen[70]. Schon bei seinem ersten, nur eintägigen Besuch in Marienbad im Sommer 1820 ist Goethe von der Tätigkeit des Stiftes beeindruckt. Er vermerkt die Großzügigkeit, mit der hier geplant und aufgebaut wird; dies und die Vertreter des Stiftes, die ihm dabei begegnen, Abt Reitenberger und der geistliche Brunneninspektor Wendelin Gradl, weckten schon damals sein Interesse für das unternehmende Kloster. Im ersten Gespräch mit dem Badearzt Dr. Heidler und dem Inspektor Gradl kam schon die Rede auf die Studien und auf das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus[71]. Näheres erfahren wir darüber allerdings nicht. Gradl ist in der Folge bemüht, dem berühmten Gast den Aufenthalt in Marienbad so angenehm wie möglich zu gestalten; er ist es auch, der Goethe während der nächsten Winterjahreszeiten mit Mineralwassersendungen versorgt, die diesem eine große Hilfe bedeuten.

Nach der ersten kurzen Fühlungnahme mit dem Abt schreibt Goethe an seinen Sohn August: „Der Prälat von Tepl ist ein Mann von einigen vierzig Jahren, der Sache geneigt und von oben her aufgemuntert, auch sieht man dem ganzen Benehmen eine gewisse geistliche Zucht und Ordnung an“[72]. Schon damals wurde Goethe zu einem Besuche des Stiftes eingeladen, er entschuldigte sich aber, da die Abreise nach Karlsbad drängte. Dem Großherzog von Weimar gegenüber rühmt Goethe die Tepler Geistlichen als „sehr freundlich“[73].

Während der sommerlichen Aufenthalte in den folgenden Jahren, 1821—1823, sind immer auch die beiden Professoren des Pilsner Gymnasiums und Tepler Stiftsmitglieder, Präfekt Benedikt Steinhauser und Stanislaus J. Zauper als Kurgäste anwesend. Zauper hatte sich dem verehrten Dichter bereits brieflich bekannt gemacht. Im Tagebuch und in Briefen vermerkt Goethe öfters, daß er mit diesen Geistlichen und Schulmännern, die ihn auf Spaziergängen begleiteten, Gespräche geführt habe und zwar „moralische, ästhetische und politische“[74]. Steinhauser muß ihm vor allem über die Pilsner Studien, das Verhältnis dieser Schule zum Stifte und über das Besondere einer Ordensgemeinschaft erzählen, zumal als Goethes Besuch im Stifte bevorstand. Ähnliche Gespräche, jedoch mehr über äußere Einrichtungen, werden mit Inspektor Gradl

[70] *Tagebuch* VII, 25. 9. 1819, S. 97.
[71] *a.a.O.* 27./28. 4. 1820, S. 166 f.
[72] Zitiert nach Nadler, *Briefwechsel*, S. XLVII.
[73] *Briefe* (Weimarer Ausgabe) XXXIV, 26. 4. 1821, S. 208.
[74] *Tagebuch* VIII, 6. 8. 1821, S. 87.

geführt. In der Unterhaltung mit den Badeärzten Dr. Heidler und Dr. Scheu kommen ebenfalls Stiftsverhältnisse zur Sprache.

Gelegenheit, über das Verhältnis der Religionsbekenntnisse zu sprechen, ergab sich in Marienbad, wo ein katholischer Orden so unternehmend in Erscheinung trat, nicht selten. Goethe zeigte sich zuvorkommend. Dies blieb auch dem wachsamen Marienbader Polizeikommissar nicht unbekannt, der an den Präsidenten der Obersten Polizei- und Zensurhofstelle in Wien Berichte über das Leben und Treiben der ausländischen Kurgäste zu machen hatte. Anerkennend meldet dieser 1822 über den Dichter u. a., daß dieser „dermalen für die katholische Religion nicht bloß sehr gemäßigte Gesinnungen, sondern recht viele Zuneigung blicken läßt, insbesondere lobt er die Erbaulichkeit des katholischen Ritus gegen den protestantischen. Gleiche Lobsprüche erteilt auch der Weimarische Kriminalrat Schumann der katholischen Liturgie. Dr. Tschirners neueste Schrift: Über Protestantismus und Katholizismus, beurteilen Göthe und Schumann strenge und erklären solche für ganz überflüssig, indem sich in gegenwärtigen Zeiten der Verstand auf keine Weise durch das Ansehen eines Schriftstellers, sondern nur allein durch die Wahrheit vernehmen läßt“[74a].

Auch Abt Reitenberger sieht und spricht Goethe öfters. Das Eigenartige der Stellung eines Abtes — zumal eines so weltkundigen und schaffenstüchtigen —, das Ineinander von Persönlichkeit und objektiver Institution einerseits, von Geistlichem und Weltlichem anderseits, erweckt immer mehr Goethes Interesse. Nirgends war er dem Institutionellen der katholischen Kirche so nahe getreten.

Nach Goethes Ankunft im Jahre 1821 überbringt Gradl sofort „ein Kompliment des Prälaten“, dem sich Goethe schon einen Monat vorher durch Dr. Rehbein hatte empfehlen lassen.

Die Einladung zu einem Besuch im Stifte wird gelegentlich vom Abte wiederholt. Der Dichter war dann bei einer feierlichen Taufe anwesend, die der Abt einem Knaben des Brunnenarztes Dr. Heidler spendete[75]. Er beobachtet aufmerksam die Riten der liturgischen Handlung und schreibt darüber an Dr. Rehbein. In einem Gedicht dieser Tage heißt es u. a.: „Ich kam von einem Prälaten — dem herrliche Stolen — über die Schulter hingen — worauf unverholen — Wundertaten — der Heiligen auf- und niederstiegen . . .“[76].

Am 21. August findet dann der Besuch im Stifte statt. Der Abt hatte seinen Wagen nach Marienbad geschickt, der Goethe in das 10 km entfernte Stifte bringen sollte. Im Stifte war zu Ehren des Gastes eine größere geladene Gesellschaft aus Marienbad anwesend. Diese Aufmerksamkeit, die heiteren Säle, die gute Tafel und das sonnige Wetter bewirkten, daß dreieinhalb Stunden in froher Stimmung verliefen. Bei Tisch sitzt Goethe dem Gastgeber gegenüber, in der Unterhaltung mit diesem erfährt er

[74a] Vgl. A. Rauscher, *Sedlnitzkys Polizeiorgane in Marienbad* (*Heimat und Volk, Forschungsbeiträge zur sudetendeutschen Geschichte*) Brünn 1937, S. 488.
[75] *Tagebuch* VIII, 19. 8. 1821, S. 92.
[76] Urzidil, *a.a.O.*, S. 203.

wieder manches Wissenswerte über die geistlichen und weltlichen Verhältnisse eines Stiftes. Nach dem Kaffee werden die Räume besichtigt: Kirche, Kapitelsaal, Sommer- und Winterspeisesaal, das Naturalien- und Kunstkabinett. In einem der Säle treffen sie auch die übrigen Stiftsgeistlichen. Bevor Goethe Abschied nimmt, erbittet er noch die meteorologischen Aufzeichnungen der letzten drei Tage. Dies alles wissen wir aus Goethes Tagebuchaufzeichnungen[77]. Zusammenfassend schreibt er über das Erlebte an den Großherzog von Weimar: „Ich benutzte ein paar schöne Tage, mir von den Gebirgshöhen herab eine Übersicht des sich flach ausdehnenden Pilsner Kreises zu verschaffen, sodann aber den Prälaten zu besuchen, der in einem weitläufigen, regelmäßig gebauten und reinlich gehaltenen, von alters her wohl regierten und aufs neue höchst lustig ausgemalten Stiftspalaste mit seiner weiß gekleideten Schar munter und gastfrei hauset. Die eigenen Verhältnisse gegen das Staats- und Kirchenganze wurden mir abermals um etwas deutlicher. Es ist ein sonderbares Geflecht von Zuständen, das man in seiner Eigentümlichkeit erst nach und nach kennen lernt"[78]. Goethe versäumt nicht, seinen Dank für die so freundliche Aufnahme in einem Brief an den Prior des Stiftes, Clemens Eckl, auszusprechen und zur Ergänzung der stiftischen Sammlungen eigenhändig beschriftete Mineralien zu senden[78a].

Im Sommer 1822 war Goethe das zweite und letzte Mal im Stift. Zuvor hatte er dem Abt, „dem obersten Badeherren", in Marienbad einen Besuch abgestattet; das Tagebuch notiert kurz: „2. Juli. Zum Herrn Prälaten. Wunderliche Geschichten und mancherlei Aufklärung."[79] Wir wissen indes nicht, worum es sich dabei gehandelt hat. Am 4. Juli nahm Goethe am sogenannten „Ball des Prälaten", einer Abendreception, teil und am 9. Juli fuhr er in Begleitung des Stiftsarztes Dr. Fidelis Scheu in das Stift. Wieder kommt er während der Fahrt im Wagen auf das Thema Ethik und Religion zu sprechen. „Schlicht menschlich über sittliche und religiöse Welt-Ansichten", schreibt Goethe ins Tagebuch[80].

Im Stifte erwartet ihn der gewohnte herzliche Empfang durch den Prälaten. Diesmal scheint aber keine Gesellschaft anwesend zu sein, jedenfalls waren die beiden Männer länger unter sich und eine größere Atmosphäre des Persönlich-Privaten lag über diesem Beisammensein, das wohl den Höhepunkt der menschlichen Annäherung der beiden darstellt. Reitenberger fiel es von Natur aus leicht, Vertrauen zu schenken und anderen mitzuteilen, was ihn bewegte. Goethe erhält so Gelegenheit, tiefere Einblicke in diese Persönlichkeit zu tun. Was er in seinen Briefen über Reitenberger bemerkt, deckt sich ungefähr mit dem, was wir aus anderen Quellen über Temperament und Charakter des Abtes wissen. 1821 hatte Goethe bereits an den Großherzog über den Abt geschrieben: „Sein Wirkungskreis ist groß und bedeutend, und er be-

[77] *Tagebuch* VIII, S. 93.
[78] *Briefe* XXXV, 12. 9. 1821 (Konzept), S. 77 f., ferner *a.a.O.*, S. 56 f.
[78a] *a.a.O.* XXXVI, 22. 7. 1822, S. 96 f., vgl. R. Totzauer, *Entstehungsgeschichte d. Stift Tepler geologischen Goethe-Sammlung*, in *Festschrift... Dr. Gilbert J. Helmer*, Marienbad 1925, S. 263 f.
[79] *Tagebuch* VIII, S. 213.
[80] *a.a.O.*, S. 215 f.

handelt die verschiedenen Zweige desselben mit Freudigkeit. Als junger wohlgestalteter Mann läßt er im Umgange nur etwas mehr Zurückhaltung wünschen, wodurch ohne Schaden seiner Natürlichkeit eine gewisse Würde sich einfände, welche jetzt von der Menge vermißt wird. Beim längeren Zusammenleben würde ich ihn darauf aufmerksam machen, und es kostete ihn nichts, etwas mehr zu repräsentieren, da sein gegenwärtiges Betragen auch eine Repräsentation ist, nur nicht recht berechnet. Im Innern halte ich ihn für tüchtig, klug und seiner Stelle gewachsen. Mehr besehen lebt er in einem gebundenen Zustand und es will immer viel heißen, unter solchen Bedingungen so viel zu tun"[81]. Man sieht daraus, daß Goethe dem Abte aufrichtig zugetan ist und im Innern wünscht, daß er sich in den Augen des Publikums noch vorteilhafter ausnehme. „Den Prälaten habe ich ausführlich und vertraulich gesprochen, er ist ein merkwürdiger Mann sowohl persönlich als in Bezug auf seine Verhältnisse, beides verdient ein besonderes Studium"[82], schrieb er 1822.

Es könnte nach dem bisher Gehörten den Anschein haben, als ob Reitenberger zu jenem Typ des verweltlichten, aufgeklärten Abbé gehörte, wie er in der damaligen Zeit häufiger anzutreffen war. Dem ist jedoch nicht so. Wohl beherrschte Reitenberger die Zeitbildung in ungewöhnlichem Maße und stand im gesellschaftlichen Verkehr auf der Höhe, aber über den Josephinismus war er hinausgewachsen, ja er war sogar ein erklärter Gegner desselben geworden. Die katholische Restauration hatte in Reitenberger begeisterten Widerhall gefunden, sie wurde immer mehr des Prälaten innerstes Anliegen. Dabei hat es ihm besonders die französische katholische Restauration eines De Maistre, Chateaubriand und Lamennais angetan. Ihre Gedanken über die Erneuerung der kirchlichen und päpstlichen Autorität, die Befreiung der Kirche vom Staat, ein gewisser katholischer Liberalismus, zogen ihn mächtig an. An den Fesseln des österreichischen Staatskirchentums trug Reitenberger, der eine umfassende Ordensreform im Sinne hatte, schwer[83]. Er meint, daß diese neuen religiösen und geistigen Vorgänge auch die Aufmerksamkeit Goethes erregen könnten und so berichtet er dem Gast von diesen Bestrebungen. Goethe schreibt darüber an den Großherzog: „Ein bei dem Prälaten in großer Gesellschaft, von schönem Wetter begünstigt, eingenommenes Mittagmahl gab ... Vergnügen und Belehrung. Er teilte mir einige französische Missionsreden von Fraisinon[84], de la Mennai in Übersetzung mit, die mir Erstaunen erregten. So mächtige Schritte nach entschiedenem Ziel, so viel Umsicht, Übersicht und Methode im ganzen, so viel redekünstlerisch gewandte Kühnheit im einzelnen finden sich nicht leicht beisammen. Ich begriff nun jene große Wirkung und die erregte gewaltsame Gegenwirkung. In diesen Reden ganz päpstlich-royalistischen Inhalts findet sich keine Spur von Mönchtum und

[81] *Briefe* XXXV, 16. 8. 1821 (Konzept) S. 45 f.
[82] *Tagebuch* VIII, (Konzept) S. 378, *Briefe* XXXVI, 7. 7. 1822 (Konzept) S. 88.
[83] Ausführlicher bei Huber, *a.a.O.*, *Anal. Praem.* 29, 1953, S. 86 ff.
[84] Gemeint ist Denis-Luc Antoine *Frayssinous* (1765—1841), französ. Apologet und Konferenzredner, vgl. *Dict. Theol. cath.* VI, Sp. 794—97.

Pfäfferei. Der Prälat ließ mich in die Wiener ähnlichen, zwar nicht so geistreichen, aber doch genügsam wirkenden Bemühungen hineinsehen, von denen mündlich zu referieren mir vorbehalte . . ."[84a].

Im Tagebuch vermerkt Goethe, daß auch von De Bonald die Rede war[85]. „Habe von den modernen Religiositäten in Frankreich und Deutschland manche Wunderlichkeiten vernommen. Auch von solchen Seiten ist es gut, daß man sich in der Welt umsieht", berichtet er an seinen Sohn[86].

In Reitenberger trat Goethe einem der wenigen entschiedenen Vertreter der katholischen Erneuerung in Böhmen entgegen, doch hat der Abt – allem Anschein nach – nicht beabsichtigt, Goethe zu beeinflussen. Dieser war innerlich kein Freund der neuen Bewegung, aber von ihren klassischen Vertretern – die ihm in ihren unmittelbaren Äußerungen hier zum ersten Mal begegnen – ist er doch beeindruckt. Er erkennt darin nicht nur die formalen Vorzüge des französischen Geistes, es gehen ihm auch die Zusammenhänge zwischen geistig-religiös-kirchlicher Bewegung und politischer Wirkung auf. Er hat Einblick in eine wesentliche Triebkraft gewonnen, die die Zeitverhältnisse verändernd beeinflußt. Der Zusammenstoß der Geister, die Restaurationspolitik Österreichs wird ihm um einiges deutlicher, und er hält es für wichtig, seinem Großherzog über das letztere noch mündlich zu berichten. Auch gewahrte Goethe den Unterschied zwischen der französischen und Wiener katholischen Restauration, zum Genius des heiligen Klemens Maria Hofbauer besaß er jedoch keinen Zugang. Seiner Art gemäß hat Goethe auch dieses Erlebnis in Ruhe für sich zu verarbeiten gesucht, wir lesen im Tagebuch: „Betrachtungen über das gestern Gesehene und Gesprochene, auch Gelesene. Zeit-Conflikt überhaupt, besonders in Böhmen und der Monarchie überhaupt"[87].

Goethe muß auch diesmal wieder Gelegenheit gehabt haben, das klösterliche Leben etwas zu beobachten, denn anschließend schreibt er: „Eine geistliche Anstalt, wie so ein Stift, wo man unter religiösen Formen hauptsächlich die irdischen Verhältnisse regiert und leitet, ist für uns so gut wie als fremd; historisch wissen wir davon; das unmittelbare Anschauen jedoch macht sich ganz besonders. Eine Subordination, strenger als die militärische und dabei so geheim und still, als wenn gar nichts geschähe. Es ist, wie man wohl sieht, eine stufenweise Verkettung in sich und gegen die höheren Instanzen bis zum Monarchen [= Abt] hinauf ein abgemessener Gang und Behutsamkeit überall"[88].

Seine Vorstellung von einem Kloster hat sich in Tepl mit den Zügen des Hellen, Festlichen und Welthaften bereichert. Einige Säle des nach Plänen Chr. Dientzenhofers ausgeführten Barockbaues waren erst wenige Jahre vorher mit Fresken des Tirschenreuther Malers Maurus Fuchs ausgemalt worden. Die Frische dieser noch in der Barock-

[84a] *Briefe* XXXVI, 1. 8. 1822 (Konzept), S. 101.
[85] *Tagebuch* VIII, 9. 7. 1822, S. 215.
[86] Zitiert nach Brandl, *Goethes Aufenthalt*, S. 300.
[87] *Tagebuch* VIII, 10. 7. 1822, S. 215.
[88] Konzept, *Tagebuch* VIII, S. 378.

tradition stehenden – wenn auch künstlerisch nicht erstrangigen – Ausschmückung mußten den Eindruck des Lichten und Heiteren noch begünstigt haben. Dies konnten wir aus Goethes bisherigen Äußerungen entnehmen. Abgesehen von einer bestimmten, gefällig wirkenden Außenseite der Subordination des Ordensmannes – wie angefochten gerade damals das Gehorsamsideal war, zeigen die internen Vorgänge im Stifte! – meinte Goethe hier weniger ein Werk der Weltentsagung als des Weltsinnes vor sich zu haben. So, wenn er leicht ironisierend an den Großherzog schreibt: „Übrigens füge ein Kärtchen hinzu, um anschaulich zu machen, wie 2000 Fuß über der Meeresfläche Religion sich ganz sicher und bequem anzusiedeln wußte"[89]. Bei der Annäherung, zu der es zwischen Goethe und Reitenberger gekommen war, ist es verständlich, wenn sich der Dichter später nach dem Schicksal des Abtes wiederholt erkundigte, zumal ihm durch Rat Grüner die Nachricht zukam von der gegen den Abt gerichteten Bewegung unter den Stiftsmitgliedern, die ihn der Verschwendung (Marienbad) und einer unerträglichen Autokratie anklagten. Die damit zusammenhängende innerklösterliche Auseinandersetzung zwischen katholischer Restauration und Josephinismus ist jedoch der Öffentlichkeit größtenteils verborgen geblieben.

Als Reitenberger durch Urteilsspruch des Kaisers zur Resignation gezwungen und ihm das Tiroler Stift Wilten als Aufenthaltsort zugewiesen wurde, soll Goethe beabsichtigt haben, sich für den Abt einzusetzen. Ein Marienbader Polizeibericht weiß zu melden, daß Goethe den Weimarer Superintendenten Röhr nach Marienbad habe senden wollen, damit dieser dem Abte des Dichters Anteilnahme überbringe. Daß eine solche Sympathiebezeugung den Wiener Stellen höchst ungelegen sein mußte, ist begreiflich. Kaiser Franz I. gab persönlich dem Polizeimeister Sedlnitzki die Anweisung, alle Vorkehrungen gegen derartige Kundgebungen zu treffen[90]. Reitenberger starb als 81jähriger Greis im Stifte Wilten, ohne jemals die Heimat wiedergesehen zu haben.

War Goethe im Abte Reitenberger mehr die repräsentative Spitze und die geistliche Innenseite des Stiftes entgegengetreten, so lernte er die literarischen und pädagogischen Positionen desselben in den beiden Ordensmännern und Pilsner Professoren Benedikt Steinhauser und Stanislaus Zauper kennen. War beim Institutionellen des Klosters Goethes Verständnis nur schrittweise vorgedrungen und mag ein letztes Verständnis nicht erreicht worden sein, so war dies im Falle der beiden humanistischen Professoren, namentlich Zauper, anders. Hier bestand von Anfang an ein gemeinsamer Raum, der den Teilnehmern gestattete, sofort ins volle Gespräch zu kommen. Steinhauser, dessen Ölporträt und Schriftzüge eine sensible Natur verraten, war ein vom kantschen Idealismus berührter Charakter; er habe „das Gute um des Guten willen" getan, schrieb später Zauper von seinem im Jahre 1832 heimgegangenen Freund und Vorgesetzten[91]. Beide Professoren waren ihrem Abte Reitenberger bereits von Jugend-

[89] *Briefe* XXXVI, 1. 8. 1822 (Konzept), S. 101.
[90] Nadler, *a.a.O.*, S. XLIX ff.
[91] Huber, *a.a.O.*, *Anal. Praem.* 30, 1954, S. 42.

zeit her freundschaftlich verbunden und bewahrten ihm auch nach der Absetzung ihre anhängliche Gesinnung. Goethe fand großes Vergnügen — wie er selbst sagt[92] — in der Unterhaltung mit den klugen Männern. Steinhauser scheint zudem, wie dies auch seiner Stellung als Leiter des Gymnasiums entsprach, auf Goethe den Eindruck größerer Gesetztheit gemacht zu haben. Goethe schätzte ihn vielleicht auch, weil er ein so verständnisvoller Vorgesetzter seines jungen und begeisterten Verehrers und Freundes Stanislaus Zauper war. Im Verkehr mit den Tepler Ordensgeistlichen erfuhr Goethe auch von einem anderen namhaften Mitglied des Stiftes, dem Direktor der Prager Universitätssternwarte, Prof. Alois David[93]. Einige meteorologische Schriften dieses Gelehrten, deren Goethe auch in seinem Tagebuch Erwähnung tut, wurden ihm zugesandt.

Bei Stanislaus J. Zauper begegnen wir der hingebungsvollsten Beschäftigung eines Geistlichen mit Goethe. Bevor wir uns aber der besonderen Thematik solcher Verhältnisse zuwenden, wollen wir Goethes äußeren Erfahrungsbereich bezüglich des Katholizismus in Böhmen weiter verfolgen.

VI.

Goethe scheint den Verkehr mit Geistlichen eher gesucht als gemieden zu haben. So besuchte er auch gelegentlich eines abendlichen Spazierganges in das Pfarrdorf Auschowitz bei Marienbad den dortigen Seelsorger. Das Tagebuch erwähnt: „beim Geistlichen abgetreten. Die Gegend beschaut, von seinen Verhältnissen gesprochen[94].“

Einige Geistliche lernte Goethe lediglich als Gelehrte kennen. 1810 wird der junge Professor Bernhard Bolzano in Karlsbad mit dem Dichter bekannt[95]. Seine damals erschienenen „Beiträge zu einer begründeten Darstellung der Mathematik“ nennt Goethe „ein Werkchen von sehr vorzüglichem Werte und Geist“, er empfiehlt es dem Weimarer Mathematiker Professor Werneburg[96]. Goethe hat dann noch einige Male von Bolzano als bedeutenden akademischen Lehrer reden hören, doch suchte Bolzano, der — wie schon erwähnt — Schiller über Goethe stellte, keine nähere Bekanntschaft mit dem Dichter. Erst in den vierziger Jahren lernte er Goethe verstehen, als er die „Iphigenie auf Tauris“, die ihm sein Schüler und Freund R. Zimmermann als das größte Werk der deutschen Dichtung zu lesen empfohlen hatte, selbst als das größte *aller* Literatur empfand[97].

[92] *Tagebuch* VIII, 6. 8. 1821, S. 87.
[93] *a.a.O.* IX, S. 328, vgl. Brandl. *a.a.O.*, S. 291.
[94] *Tagebuch* VIII, 7. 7. 1822, S. 214. Es handelt sich entweder um Wenzel Noli oder Raimund Czerwenka, vgl. *Festschrift zum 700jähr. Jubiläum der Gründung des Prämonstratenserstiftes Tepl*, o. J., S. 215.
[95] Von dieser Begegnung erfahren wir lediglich aus einem Briefe des K. L. von Knebel an seine Schwester Henriette, vgl. *Goethes Gespräche*, Gesamtausgabe v. F. Fr. v. Biedermann, Leipzig 1905, II S. 92 f. (Nr. 1343).
[96] E. Winter, *Bolzano u. sein Kreis.* Leipzig 1933, S. 81; A. Sauer, *Goethe und Österreich* II, S. LXV.
[97] Winter, *Bolzano*, S. 209 f.

In Marienbad wird Goethe mit zwei bedeutenden Gelehrten bekannt. Es sind dies der Exjesuit Josef Dobrovský, der Begründer der Slavistik, und Graf Kaspar Sternberg, der Naturforscher und Begründer des „Museums des Königreiches Böhmen“. *Dobrovsky*, seit 1786 Priester und von gemäßigt josephinischer Gesinnung, vereinigte die Bildungsüberlieferung beider Völker. Die tschechische Wiedergeburt verdankte ihm Entscheidendes, aber dem romantischen Nationalismus der Jüngeren vermochte er nicht mehr zu folgen. Der „Abbé“ weilte 1821 und 1832 in Marienbad und vermittelte Goethe einen Einblick in die tschechische Literatur. Goethe, der auch später Dobrovskýs Namen öfters las, fand für diesen Repräsentanten des tschechischen Geistesleben Worte höchster Anerkennung[98].

Graf *Sternberg*, zur Zeit seiner Bekanntschaft mit Goethe 60jährig, war von seinen Eltern zum geistlichen Stande bestimmt und ins Germanikum nach Rom geschickt worden, ohne daß eigentliche Neinung zum Priesterberuf vorhanden gewesen wäre. Ihm war Karriere in der feudalen Reichskirche zugedacht. Unter Tränen las er Goethes „Werther“, den ein befreundeter deutscher Adeliger nebst anderen Büchern ins römische Seminar hineingeschmuggelt hatte. Sehr jung erhielt er ein Regensburger, später auch ein Freisinger Kanonikat. Nur die Subdiakonatsweihe hatte er empfangen. Aufgeklärt und durch Lektüre, Reisen und Gesellschaft gebildet, trat er den Freimaurern bei, ohne jedoch deren Eid zu leisten. Sein Hauptinteresse wurden immer mehr botanische Studien. Infolge der Säkularisation und des Gegensatzes zur napoleonfreundlichen Politik des Regensburger Erzbischofs und Erzkanzlers Dalberg, der Sternberg als Koadjutor ausersehen hatte, verließ der Graf Regensburg[99] und zog sich als Privatmann auf seine böhmischen Besitzungen zurück, wo er als Naturforscher und Förderer böhmisch-patriotischer Einrichtungen große Bedeutung gewann. Formell hat Sternberg seine Zugehörigkeit zum geistlichen Stand nicht gelöst, wenn sie auch praktisch nicht mehr in Erscheinung trat. Goethe, der Sternberg seit 1820 sehr nahe stand — diese Beziehung wurde als die freundschaftlichste des Dichters seit Schillers Tod bezeichnet[100] —, wußte um diese eigenartigen Verhältnisse[101].

Hauptgegenstand ihres Gedankenaustausches in Briefen und bei persönlichen Begegnungen in Marienbad und Weimar war die Naturwissenschaft, doch kam auch die Geschichte und Literatur Böhmens, auch der Tschechen, zur Sprache. Der in der Reichstradition wurzelnde Graf war als böhmischer Patriot beiden Völkern zugetan. Religiös scheint der theologisch kaum interessierte Kanoniker einen gemäßigten aufgeklärten Standpunkt eingenommen zu haben. Jedenfalls scheint er die romantische katholische Restauration abgelehnt zu haben, denn Goethe vermerkt nach einer Abendgesellschaft in Marienbad im Jahre 1823 ins Tagebuch: „Graf Sternberg, von

[98] Urzidil, *a.a.O.*, S. 199 f., 224.
[99] *Ausgewählte Werke des Grafen Kaspar von Sternberg, II, Materialien zu meiner Biographie*, herausgegeben von Wl. Helkal (*Bibl. deutscher Schriftsteller aus Böhmen, Bd. 27.*). Prag 1909, S. 12 ff., die Darstellung bei Urzidil, *a.a.O.*, S. 188 f. ist ungenau.
[100] Urzidil, *a.a.O.*, S. 191.
[101] Goethe an Zelter, 8. 8. 1822, *J. W. Goethe, Briefe der Jahre 1814—1832*, Zürich 1951, S. 511 f.

Luxburg und Blankensee. [Zacharias] Werner besprochen, Redemptoristen, neueste Frömmeley in Preußen"[102]. Doch hat Sternberg 1829 in seinem für Goethe bestimmten Literaturbericht über Böhmen auch sachlich über die Veröffentlichungen berichtet, die anläßlich der Hunderjahrfeier der Heiligsprechung des hl. Johann von Nepomuk erschienen waren. Zuvor hatte er eine Jubiläumsmedaille des Heiligen nach Weimar gesandt[103].

Eine eigenartige Erscheinung der Säkularisation lernte Goethe in dem Expiaristen *E. Purkynie* (1787—1869), dem großen Physiologen kennen. Er ist u. a. der Begründer des ersten physiologischen Instituts in Deutschland (Breslau, 1839)[104]. Dieser dem deutschen Kulturkreis verbundene Tscheche empfing Anregungen aus Goethes naturwissenschaftlichen Schriften; nach seiner Rückkehr aus Breslau, wo er von 1823—1849 Professor an der Universität war, widmete er sich mehr literarischen Bestrebungen der tschechischen Wiedergeburt und übersetzte Goethe und Schiller. Purkynie, der in Mähren und Böhmen die Piaristenschule durchlaufen und selbst in den Orden eingetreten war, diesen aber vor der Weihe (1807) mit der nötigen Dispens wieder verlassen hatte, vertrat einen idealistischen Vitalismus, der in manchem an Bergson erinnert[105]. 1822 war er Gast Goethes in Weimar. Der Dichter glaubte hier den Fall vor sich zu haben, wie ein Mensch von elementarem Bildungshunger die Grenzen, die ihm durch den geistlichen Stand gezogen scheinen, gesprengt, und die Selbsterfahrung und das Selbststudium aufs Höchste entwickelt. Goethe hält ihn immer noch für einen Kleriker und scheint sein Schicksal für ein typisch katholisches zu halten, wenn er schreibt: „Ein solcher ... Piarist nimmt sich zwischen Protestanten gar wunderlich aus, denen es vor lauter äußerem Zudrang schwer wird sich aus sich selbst zu bilden, und die selten Lust haben, ins Innere ihres geistig-körperlichen Wesens zu dringen, da sie schon so vieles aus Schächten, Strecken und Stollen gefördert vor sich finden"[106].

Religiöse, kirchliche Dinge kamen auch im Verkehr mit Laien zur Sprache. Wir sahen das bereits bei den Marienbader Kurärzten Dr. Scheu und Dr. Heidler, und dem Egerer Magistratsrat Grüner. Über Grüners Verhältnis zu Goethe sind wir auf Grund der beiderseitigen Korrespondenz, der Tagebücher Goethes und der späteren Darstellung Grüners selbst genauer unterrichtet. *Grüner* (1780—1864) muß wie die meisten Beamten seiner Zeit dem katholischen Patriotismus josephinischer Prägung zugezählt werden, doch scheint er bei seiner Verbundenheit mit dem Volke für die überlieferte Volksfrömmigkeit viel Verständnis gehabt zu haben. Bei seiner etwas unbekümmerten Art verhielt sich auch Goethe weniger zurückhaltend. Als Grüner

[102] *Tagebuch* VIII, 19. 7. 1822, S. 218.
[103] A. Sauer, *Ausgewählte Werke des Grafen Kaspar von Sternberg, I, (Bibl. deutscher Schriftsteller aus Böhmen, Bd. 13*). Prag 1902, S. 185, 195, 269.
[104] O. V. H[ykes], *Purkyne J. E.*, in *Ottuv slovnik naucny nove doby*, Prag 1938, S. 279—80. *Allg. Deutsche Biographie* 26, S. 717 ff.
[105] E. Rozsivalova, *Zivot a dilo J. E. Purkyne*, Prag 1956, S. 13—17.
[106] Goethe an Graf Stolberg 12. 1. 1823 (Konzept) bei A. Sauer, *Briefwechsel* S. 286; als die Tragik eines geistig strebenden katholischen Geistlichen stellt es Goethe in seinem Brief an K. L. Knebel vom 14. 12. 1822 dar, *J. W. Goethe, Briefe der Jahre 1814—1832*. Zürich 1951, S. 523 f.

seinen Bericht über die Egerer Heiligenbildchen mit dem ironisch gemeinten Bedauern schloß, daß Deutschland so wenig im Himmel vertreten sei, da die Italiener dort die meisten Plätze eingenommen hätten, fügte Goethe — wie Grüner später aus der Erinnerung niederschreibt — hinzu: „Es sind auch in Italien die meisten Geistlichen, und diese Herren glauben auf einer Stufe zum Himmel näher zu stehen"[107]. Als bei der Betrachtung einer alten katholischen Streitschrift im Dominikanerkloster zu Eger das Gespräch auf die Reformation kam, bemerkte Grüner in einer dem Protestanten entgegenkommenden Weise, daß durch die von den katholischen Fürsten versäumte rechtzeitige Unterdrückung kirchlicher Mißstände und durch die Heftigkeit und Unnachgiebigkeit „von unserer Seite" die Trennung Luthers von der Kirche, die dieser anfangs nicht gewollt habe, verschuldet worden sei[108]. Goethe erwiderte darauf nicht weniger entgegenkommend: „Sie können recht haben, allein ich sage Ihnen, daß die Lehre bei Ihnen besser ausgedacht ist und mehr zum Ganzen zusammengreift als bei uns. Wir haben gute Prediger, sie werden aber wenig besucht, in jeder bedeutenden Stadt fängt man an, neue Grundsätze aufstellen zu wollen. Wenn wir nur ein Original hätten"[109]!

Einen Josephiner lernte Goethe auch im Grafen Josef *Auersperg* (1769—1829) bei seinen Besuchen auf Schloß Hartenberg bei Eger in den Jahren 1821—1823 kennen. Bei der Mittagstafel, die der Graf 1821 am Geburtsfeste des Dichters diesem zu Ehren gab, waren unter den Gästen auch Geistliche der Umgebung anwesend[110]. Der Graf, ein bekannter österreichischer Jurist, war ein Gegner der Wiener katholischen Restauration des Hofbauer- und Schlegelkreises. Unter dem 4. August 1822 notiert Goethe ins Tagebuch: „Nach Tafel Gespräch mit dem Grafen über die Ligoristischen Durchtriebenheiten, [Zacharias] Werners Rosenkranzpredigt. Von Josephs Zeiten ..[111]. Las nachts genannten Narren-Sermon im Auszuge; aufgeführt im Jan. des Hesperus von Dr. Hain, einem Augen- und Ohrenzeugen"[112]. Liguorianer werden die Redemptoristen Cl. M. Hofbauers nach dem Stifter, dem hl. Alfons von Liguori, von der mißtrauischen josephinischen Beamtenschaft genannt. Die Konversion und die mystisch-bilderreichen Predigten Zacharias Werners waren den alten Josephinern ein Hauptärgernis. Auch im Kreise des Grafen Sternberg war Werner — wie wir hörten — Gesprächsgegenstand. Goethe, der sich schon früher sehr abfällig über Friedrich Schlegels Konversion geäußert hatte[113], stößt sich am missionarischen Wollen der Wiener katholischen Bewegung; die Art Werners bezeichnet der Klassiker nun auch

[107] Nadler, *a.a.O.*, S. 295.
[108] *a.a.O.*, S. 344 f.
[109] *ebd.*
[110] *Tagebuch* VIII, 28. 8. 1821, S. 102.
[111] S. 287: „im Gegensatz Kaiser Josephs Zeiten, danach Literatur, Abbate Casti ..."
[112] *Tagebuch* VIII, S. 223, 287. A. Sauer, *Goethe und Österreich*, II, S. LXXVIII, 407.
[113] Goethe an Zelter, 20. 10. 1831: „Erstickte doch F. Schlegel am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten, die er auf seinem unbehaglichen Lebensgange gern mitgeteilt und ausgebreitet hätte; deshalb er sich in den Katholizismus flüchtete und bei seinem Untergang ein recht hübsches, aber falsch gesteigertes Talent, Adam Müller, nach sich zog." *J. W. Goethe, Briefe der Jahre 1814—1832*, S. 1014.

als „närrisch". Auch Abt Reitenberger hatte kurz vorher Goethe einiges über die Wiener Restauration mitgeteilt; Goethe waren bei dieser Gelegenheit die Wiener Bestrebungen lediglich „weniger geistreich" als die französischen erschienen.

Ein Freund Grüners war der Bergmeister und Justiziar Ignaz Lößl in Falkenau a. E., ein Sammler von Mineralien und Mitglied des lokalen Dichtervereins. Goethe war dort mit Grüner am 3. August 1822 zu Gast. Bei der Tischunterhaltung „kamen – so notiert Goethe ins Tagebuch – Staats-, bürgerliche und kirchliche Verhältnisse an die Reihe, die auf einen zwar genierten aber doch auf einen gesicherten Zustand hindeuteten"[114].

Goethe, der auf die abgemessenen Verhältnisse Böhmens öfters zu sprechen kommt und daran nicht immer Negatives findet, hat 1823 im persönlichen Gespräch mit Kanzler Müller die Lage mit drastischen Worten gezeichnet. Sie sei so abnorm und stationär wie in China, „wer nicht in die Messe geht, wird denunziert"[115].

Wir kommen nun zum Goetheenthusiasmus der beiden Ordensgeistlichen Anton *Dittrich* und Stanislaus J. *Zauper*. Beiden wird Goethe zur „Offenbarung". Beide waren erst von Schiller begeistert, Dittrich hatte sich anfangs – wie er selbst Goethe gestand – unter dem Einfluß Bolzanos „von den Schriftstellern, welche eine erhöhte Sinnlichkeit in das Gewand des Schönen hüllen und so auf Kosten der Moralität die Vernunft bestechen", ferngehalten. Gemeint war damit in erster Linie Wieland, aber auch Goethe. Beide Ordensmänner waren Professoren der Poesie an Gymnasien. *Dittrich* (1786–1849) stammte aus Wisotschan, einer Pfarrei des Zisterzienserstiftes Ossek, in das er 1807 selbst eintrat. Nach seinen Studien lehrte er von 1810–1821 am Gymnasium in Komotau, dessen Professoren Mitglieder des Stiftes Ossek waren. Als Nachfolger Bolzanos kam Dittrich an die Universität nach Prag, seit 1824 war er auch Professor am dortigen akademischen Gymnasium. Ihm scheint aus dem oben bereits geschilderten Freundeskreis das Künstlertum am meisten zu schaffen gemacht zu haben[116]. Wir hören auch nicht, daß in seinen Beziehungen zu Goethe das Religiöse irgendwie zur Sprache gekommen wäre. 1813 tritt Dittrich in Teplitz dem Dichter zum erstenmal persönlich nahe. Das Erlebnis war tief, das Gespräch ging über Fragen der Ästhetik und des Unterrichtes, über Schillers „reinen Idealismus" und Goethes Ideal-Realismus[117].

1818 und 1819 ist Dittrich bei Goethe in Karlsbad. Er empfängt ein Empfehlungsschreiben für seine geplante Reise nach Deutschland. „Goethe ... erkundigte sich nach meiner Lage, Geschäften, Wirkungskreis mit Teilnahme ... Wie entzückt und erhaben sitze ich da, die liebevollen Kraftworte des Herrlichen überdenkend, mit

[114] *Tagebuch* VIII, 3. 8. 1822, S. 284; „Abends zu dreien. Unterhaltung über kirchliche Bezüge und über einen Naturdichter." *a.a.O.*, S. 223.
[115] *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller*, herausgeg. C. A. H. Burckhardt, Stuttgart 1898, S. 95.
[116] E. Winter, *Deutsches Geistesleben*, S. 512.
[117] Vgl. Pfitzner, *a.a.O.*, S. 141 f.

welchen er mir Nutzen und Genuß der Reise andeutete"[118]. Von seinem Aufenthalt in Jena und Weimar ist Dittrich sehr beeindruckt, in Weimar ist er Goethes Gast[119]. Beide Male, in Karlsbad wie in Weimar, vermerkt Dittrich, wie er von Goethe aufgenommen wurde: „Mit sanfter, auffordernder Humanität empfing mich der 69jährige Herr Geheimrat ...", „von Goethe wurde ich fast traulich empfangen ... beim zweiten Trunk Rheinwein trank er auf die Dauer unserer Freundschaft, stellte mich als seinen Freund aus Böhmen den Seinigen vor"[120]. Auch Goethes Sohn August trat Dittrich näher: „Wir wechselten Andenken im Stammbuch und gelobten Freundschaft"[121]. Über die Art der Beschäftigung Dittrichs mit dem Werk Goethes wissen wir nichts genaueres. 1832 ließ er durch Rat Grüner die Dissertation des Prager jüdischen Mediziners Dr. Löw über Palorität Goethe übermitteln[122].

VII.

St. J. Zauper (1784–1850) wurde in Dux geboren. Durch seinen Oheim J. Preißler, der Erzieher am sächsischen Königshof war, kam er frühzeitig mit der geistig und künstlerisch anregenden Atmosphäre Dresdens in Berührung. So finden wir ihn später auch bei Tieck. Ins Stift Tepl trat er 1804 ein, die Aussicht auf pädagogisch-literarisches Schaffen am Pilsner Gymnasium stand als Motiv hinter diesem Schritt. Während des Philosophie- und Theologiestudiums in Prag nahm in seinem Freundeskreis das Interesse an der Dichtung einen wichtigen, wenn nicht den wichtigsten Platz ein. Es war eine empfindsame Generation, die von der Freundschaft in schwärmerischer Sprache redete und schrieb. Die Begeisterung für Schiller wich langsam, als Michael Fesl seine Aufmerksamkeit auf Goethe lenkte. Nach der Priesterweihe, 1809, wurde Zauper Professor *humaniorum* am Pilsner Gymnasium. Mit seinem Abte Reitenberger verband ihn Jugendfreundschaft, im übrigen scheint jedoch der empfindsame Ästhet im Kloster wenig Verständnis gefunden zu haben. So lebte er im ganzen zurückgezogen, während der Ferien kommt es zu Aufenthalten in der elterlichen Heimat, in Marienbad, Prag und Dresden.

Ein Leben für Goethe – so könnte man das Dasein dieses Ordensmannes wenigstens seit seiner intensiven Beschäftigung mit dem Dichter überschreiben.

Für Schulzwecke entwickelte Zauper aus dem Gesamtwerk Goethes als des bedeutendsten Repräsentanten der deutschen Literatur die „Grundzüge zu einer deutschen theoretisch-praktischen Poetik" (Wien 1821). Diese „Poetik" ist „der erste systematische Versuch eines Überblicks über Goethes Werke"[123]. Zauper sandte das Werkchen mit einem Schreiben nach Weimar. Goethe nahm es freundlichst auf und

[118] A. John, *Eines Deutschböhmen Besuch in Jena und Weimar. Aus A. DittrichsTagebuch (Jahrbuch der Goethegesellschaft* 11/1925) S. 302 f.
[119] *a.a.O.*, S. 303, 306 f.
[120] *ebd.*
[121] *ebd.*
[122] Nadler, *a.a.O.*, S. 132.
[123] Nadler, *a.a.O.*, S. LXXX.

erkannte sich darin wie in einem Spiegel, wie er dem Verfasser ermunternd antwortete. Tagebuchbetrachtungen in Aphorismenform veröffentlichte Zauper 1822 im Einvernehmen mit dem Dichter als „Studium über Goethe“, die er seinem Abt Carl Reitenberger widmete. 1840 erschienen diese in erweiterter Ausgabe. Alles war eine von liebender Bewunderung getragene Rechtfertigung Goethes. Die seit den zwanziger Jahren sich immer stärker regende Kritik des „Jungen Deutschland“ an Goethe hat auch seinen jungen Anwalt und die „Pilsner Ästhetik“ getroffen[124].

Die erste persönliche Begegnung erfolgte zu Marienbad am 6. August 1821, die nächsten waren am 30. Juni und 1. Juli 1822, am 19. und 20. Juli 1823[125]. „Mit klopfendem Herzen“ — so berichtet Zauper selbst — habe er den Augenblick erwartet, da er dem „so Hochgefeierten“ gegenüberstehen sollte. „Mit der erwünschten Gegenwart“ — fährt er fort — „war aber auch alle Furcht verschwunden, sie hatte sich in Ehrfurcht verwandelt und das Vertrauen war auf immer entschieden“[126]. Ein Augenzeuge berichtet, wie Zaupers Lebhaftigkeit aufgefallen sei, wenn er im Gespräche mit Goethe auf Spaziergängen diesem zur Seite ging. Hin und wieder nahmen sie auf einer Gartenbank Platz. Mit dem Gesprächsinhalt hält Zauper neben dem Ausdruck der Stimme und des Gesichtes Goethes auch gerne den dazugehörigen landschaftlichen Rahmen fest, all dies zusammen erachtet er für einen ehrfürchtig zu hütenden Schatz. Über den Inhalt der Gespräche, an denen manchmal auch Präfekt Steinhauser teilnimmt, sind wir teilweise, allerdings mehr durch Andeutungen, unterrichtet und zwar sowohl aus Notizen Goethes als auch Zaupers. Es war fast die Gesamtheit der geistigen Dinge, die sie berührten: Politik, Ethik, Ästhetik, Wissenschaft, Schule, Menschen, Religion. Da Zauper in diesen Jahren gerade an der Homerübersetzung arbeitete und dabei ganz im Geiste Goethes vorgehen wollte, so kamen die beiden auch darauf öfters zu sprechen. Aus Liebe zu Goethe wurde Zauper zum Mineralogen, der mit seinen Schülern Mineralien in der Umgebung Pilsens sammelte, um diese dann dem Dichter zu übersenden.

Der Briefwechsel zwischen beiden, der meist literarisches Schaffen betraf, dauerte bis zum Tode Goethes, allerdings wurde er immer mehr von Zauper geführt. Goethe tat es wohl, sein Werk so begeistert aufgenommen und verstanden zu wissen, wiederholt schreibt er an seine Bekannten: „Ich habe viel Freude an ihm.“ Nur hält er es aus einem gewissen väterlichen Verantwortungsgefühl für ratsam, die Begeisterung seiner Jünger — Zauper und Präfekt Steinhauser — etwas zu beschwichtigen, „denn, was von draußen hereinkommt, ist in solchen abgemessenen Verhältnissen erregender als billig, und junge strebende Männer müssen sich die Geschicklichkeit erwerben, ihre Überzeugung unter den alten Formen nach und nach einzuschwärzen“[127].

[124] *a.a.O.*, S. LXXXII.
[125] *Tagebuch* VIII, S. 87, 212 f.; IX. S. 79.
[126] Zitiert nach B. Brandl, *Goethes Aufenthalt i. Böhmen*, in *Festschrift ... Dr. Gilbert J. Helmer*, Marienbad 1925, S. 295.
[127] Konzept, *Tagebuch* VIII, S. 379.

Es ist nicht ganz klar, ob Goethe die durch die Zensur bedrückten Verhältnisse Österreichs im allgemeinen meint, oder ob er Wirkungen fürchtet, die Zauper in Konflikte mit seiner Ordensgemeinschaft im Kloster und an der Schule bringen könnte. Jedenfalls möchte der Klassiker kein Gleichgewicht stören, weder im Innern noch im äußeren gesellschaftlichen Bereich des Lebens. Wahrscheinlich war in seinen Augen die Gebundenheit des Ordensmannes die Ursache, daß Goethe mit den Jahren im Briefwechsel immer schweigsamer wurde. Aber das Bild eines reinen, klaren Geistes blieb ihm, so oft er an Zauper dachte. So, wenn er 1823 von Eckermann sagt, daß er sich Zauper „in Klarheit und Zartheit“ nähere[128], und 1829, in einem Gespräch mit Eckermann über den Prager Dichter K. E. Ebert und Zauper, läßt sich Goethe folgendermaßen vernehmen: „Das Böhmen ist ein eigenes Land, ich bin dort immer gern gewesen. Die Bildung der Literatoren hat noch etwas Reines, welches im nördlichen Deutschland schon anfängt selten zu werden, indem hier jeder Lump schreibt, bei dem an ein sittliches Fundament und eine höhere Absicht nicht zu denken ist“[129].

Das Erlebnis Goethes hat Zauper nimmermüde als das entscheidendste Ereignis seines Lebens, das ihm tiefste Beglückung gebracht, hingestellt. „Ich habe in zwei Stunden mehr Leben genossen, als in meinem ganzen“, hatte er 1821 nach der ersten persönlichen Begegnung mit dem Dichter diesem bekannt[130]. Er nennt ihn „zärtlichst geliebter Vater“ (1823), nachdem der Tod die Bande zu seinen Lieben, den Eltern und einer Schwester, gelöst hatte[131]. Wiederholt hat Zauper die Wirkung Goethes auf sich selbst auszudrücken versucht, am unmittelbarsten in seinem Tagebuch, dem fesselnden Zeugnis humanistischer Innerlichkeit: Goethe bedeutet ihm die Offenbarung des Menschlichen (humanitas), dessen Tiefe und Reichtum der einseitigen Vernunftkultur der Aufklärung verschlossen geblieben war. Darum stellt er Goethe neben die Bibel[132]. Zaupers Deutungen und Stellungnahmen zu den Dingen verraten deutlich, wie sehr er mit goetheschem Geist durchtränkt ist.

Die literarische Bedeutung dieser Freundschaft hat Josef Nadler, der Herausgeber des Briefwechsels der beiden, eingehend gewürdigt. Demnach ist Zauper einer der ersten Vertreter systematischer Literaturbetrachtung in Bezug auf Goethe. „Er war an sachlicher Klarheit und Einfachheit, an wohlbegründetem Wissen und interessenloser Hingabe an die Sache, vor allem in seiner gewandten, fesselnden, eindringlichen Sprache sowohl Schubarth als auch Eckermann weit überlegen“[133]. „Tätiger und sachlicher als alle anderen hat er Goethes homerische Studien nutzbar gemacht“[134]. Zauper hat der völligen Anerkennung Goethes in Österreich in maßgeblicher Weise

[128] Nadler, *a.a.O.*, S. LV.
[129] 6. April 1829, *Eckermanns Gespräche mit Goethe*, herausgeg. H. H. Houben, Leipzig 1925, S. 270.
[130] Nadler, *a.a.O.*, S. 147.
[131] Nadler, *a.a.O.*, S. 179.
[132] „Eben weil die Bibel als ein ganz rein menschliches, daher auch göttliches Buch anzusehen ist, wird sie durch die Gesellschaft [Goethes] nicht eben verunehrt“, Zauper an Goethe, 31. 12. 1822, Nadler, *a.a.O.*, S. 172.
[133] Nadler, *a.a.O.*, S. LXXX.
[134] *ebd.*

die Wege geebnet[135]. Und endlich: „In Zauper ist der kunstliebende Klosterbruder Wackenroders, das ehrfürchtige Versenktsein in die Kunst, das fromme, schlichte Anschauen des Schönen, das verzückte Feiern des Kunstwerkes wahrhafte Wirklichkeit geworden“[136].

J. Nadler hat auch versucht, die Wirkung Goethes auf die religiöse Haltung Zaupers zu erfassen[137]. Er meinte, daß Zauper inneres Menschenschicksal den schwersten Kulturkampf auszukämpfen hatte: den zwischen der Überlieferung von anderthalbjahrtausenden Kirchengeschichte und dem Andrängen modernster weltlicher Bildungskräfte[138]. Dies ist sicher übertrieben. Seit Seibts Wirken in Böhmen war man mit der neuen deutschen Literatur, Wieland eingeschlossen, vertraut. Dies zeigen gerade die handschriftlichen Exzerpte, Lesefrüchte, die aus dem Nachlaß einiger Mitglieder des Stiftes Tepl erhalten geblieben sind. So hatte sich der spätere Abt Reitenberger Auszüge aus Wieland und Herder gemacht. Der mächtige Band von Notizen dieser Art, den Zauper hinterlassen, sagt uns ähnliches bereits für die Zeit vor seiner Beschäftigung mit Goethe. Natürlich ging es bei dem herrschenden aufgeklärten Zeitgeist nicht ohne innere Kämpfe ab. Schwierigkeiten gab es vor allem bei der Wahl des Priester- oder Ordensberufes. Die damit verbundenen Opfer vermochten weder Aufklärung noch die Dichtung genügend zu begründen. Die zu Beginn des 19. Jahrhunderts hinzukommende Welle der Empfindsamkeit wirkte nicht fördernd. Wir wissen, daß Zauper als junger Mensch sich den Klosterberuf erringen mußte[139]. Seine religiöse Entwicklung bleibt bei aller Entfernung von Bolzano humanistisch; war dort das Wahrheitskriterium der Religion die Glückseligkeit der größtmöglichen Zahl von Menschen, so ist es hier das „Innigst Menschliche“, „Gemütvolle“, „Poetische“, das Schöne und Geheimnisvolle. Romantik und Individualismus haben ihre Wirkung getan. Der Katholizismus ist ihm deshalb wahr, weil er durch seine ihm innewohnende Poesie eine so tiefe Kenntnis des menschlichen Herzens bekunde[140]. „Kein Bekenntnis macht den Menschen so zum Menschen wie das unsrige“[141]. Nichts liegt jedoch Zauper ferner, als ein System seines Religionsverständnisses geben zu wollen. Sein klassizistisches Ideal hindert ihn, zur Mystik ein tieferes Verhältnis zu gewinnen. Dagegen sind ihm außer der Heiligen Schrift die „Nachfolge Christi“ und die „Philothea“ des hl. Franz von Sales teuer. 1836 veröffentlicht er in Pilsen ein *Gebets- und Erbauungsbuch für Gebildete*, das helfen möchte, Seelenfrieden durch vertrauensvoll-kindliches Gehen der Wege Gottes und durch die Überwindung der Leidenschaften zu finden.

[135] Nadler, *a.a.O.*, S. LVI, C.
[136] *ebd.*, vgl. noch ders., *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften* IV, Regensburg 1932, S. 124 f.
[137] Die summarische Behandlung dieses Themas durch A. Sauer (*Goethe und Österreich*, I, S. XVIII; II, S. LXXX) wird dem Sachverhalt nicht gerecht. Das gleiche gilt für J. Pfitzner, *a.a.O.*, S. 123.
[138] *a.a.O.*, S. LXXXIV.
[139] A. Huber, *a.a.O.*, *Anal. Praem.*, 30, 1954, S. 41 f.
[140] *Studien über Goethe*, Wien 1822, S. 122.
[141] *Zaupers Tagebuch*, 7. 7. 1836, Bibliothek des Stiftes Tepl.

Zauper hat immer betont, daß Goethe auf die Bildung seiner religiösen Überzeugung nur günstigen Einfluß ausgeübt habe. Nadler meinte, daß Zauper sich naivgläubig über das Trennende zwischen ihm und dem Dichter hinwegzutäuschen versuchte[142]. „Er wird nicht müde, Goethe ein wahrhaft frommes Wesen zuzuschreiben“[143]. In den „Studien“ erzählt Zauper: „Unter anderen Gesprächen in Marienbad führte Goethe den Verlauf derselben auch auf höhere religiöse Gegenstände, deren Inhalt mir leider nicht mehr ganz gegenwärtig; doch höre ich noch die Worte: die Erbarmungen Gottes, wobei er mit dem seelenvollsten Auge hinaufschaute, ein Himmel klärte sich in diesem Blick auf“[144]. Seitdem sind neue Zeugnisse über Zaupers Verhältnis zu Goethe bekannt geworden, so Zaupers Briefwechsel mit Sales Krügner[145] und ein Teil seines Tagebuches[146].

Seinem Freunde, dem Propste Sales Krügner O.Cist., versichert Zauper am 5. 4. 1823: Vor ihm [Goethe] brauche ich nicht meine religiösen Gefühle zu verbergen, ein Feind der Heuchelei klingen seine Worte in die frömmsten Ergießungen.“ Zauper spricht von der ehrfurchtsvollen Scheu Goethes vor dem Unergründlichen, von dessen natürlicher Frömmigkeit[147]. Ja er geht so weit, im Hinblick auf Goethe in sein Tagebuch zu schreiben, daß alle großen Geister wegen ihres „Gemütlichen [= Gemüthaften], innigst Menschlichen“ die Vermutung nahe legten, daß sie Katholiken seien[148].

1836 hatte Zauper als Antwort auf die wachsenden Schwierigkeiten, die von Vertretern einer zu eng verstandenen katholischen Restauration aus dem Kreise seiner Mitbrüder kommen mochten, seinem Tagebuch anvertraut: „Ich kehre immer wieder zu Goethe zurück, um ein guter, echter Christ, ja Katholik zu bleiben“[149]. Tatsächlich begegnet uns in Zaupers Gebetbuch (1836)[150] Goethes bekannte Darstellung der sieben Sakramente aus „Dichtung und Wahrheit“ fast wörtlich wieder.

Sicher war Zauper bemüht, aus seiner Verteidigungsstellung, in die er wegen seiner bedingungslosen Goetheverehrung geraten war, Goethes sittlichen und religiösen Charakter und dessen Wirkungen — vor den anderen und vor sich selbst — immer im günstigsten Licht darzustellen. Das Heidnische an Goethe versucht er christlich zu deuten[151]. Goethe selbst hat es dem Ordensmann auch leicht zu machen versucht, so, wenn er Zaupers sittlicher Deutung seiner Dichtung zustimmt und antwortet: „Das Publikum lernt niemals begreifen, daß der wahre Poet eigentlich doch nur als verkappter Bußprediger das Verderbliche der Tat, das Gefährliche der Gesinnung, an den Folgen nachzuweisen trachtet ... Wer nicht seinen eigenen Beicht-

[142] *a.a.O.*, S. XCIX.
[143] Nadler, *a.a.O.*, S. XCVIII.
[144] Zit. nach Nadler, *a.a.O.*, ebd.
[145] Bibliothek des Stiftes Ossek.
[146] Über die Jahre 1832—43, Bibliothek des Stiftes Tepl.
[147] *Zaupers Tagebuch*, Juli 1832.
[148] 7. 7. 1842.
[149] 9. 3. 1836.
[150] S. 17.
[151] Nadler, *a.a.O.*, S. XCIX.

vater macht, kann diese Art Bußpredigt nicht vernehmen"[152]. Oder gar wenn Goethe ihm eröffnet, daß die in den „Wahlverwandtschaften" zu Grunde liegende These „die Worte Christi seien: Wer ein Weib ansieht ihrer zu begehren . . ."[153].

Bei aller Verunklärung und Selbsttäuschung, denen Zauper bewußt oder unbewußt erlegen sein mochte, ist jedoch ein tiefernstes katholisches Anliegen dieses Goetheverehrers nicht zu übersehen. Mit wachsender Besorgnis hatte nämlich Zauper wahrgenommen, daß bei vielen durchschnittlichen Vertretern der katholischen Restauration, im Gegenschlag gegen den Naturalismus und Ethizismus der Aufklärungsreligion, die Gefahr des anderen Extrems drohte: die Vernachlässigung der *natürlichen Werte* und *natürlichen* Vollkommenheit. Daß in Zaupers Umgebung der Eifer für die Rechtgläubigkeit manchmal die Liebe vernachlässigt haben muß, geht aus mehreren Klagen Zaupers hervor. Gegenüber einem Mißverständnis des Katholizismus als Grenze, Enge und Unfreiheit (das Problem des Konfessionalismus im 19. Jahrhundert) ist ihm durch Goethe das alte Axiom: „was immer Wahres und Schönes und Gutes gesagt wurde, gehört uns, den Christen" (Clemens Alexandr.), neuerdings lebendig geworden.

Nadler selbst hat verneint, daß Zauper vom Ästhetischen und vom Dichtungsgehalt her in seiner religiösen Überzeugung gefährdet worden sei[154]. Dagegen meinte er, daß die eigentliche Gefahr von der Morphologie Goethes gedroht habe. Zauper habe Darwins Idee vorweggenommen, wenn er in seinen „Studien über Goethe" (Wien 1840, S. 125 f.) schreibe: „Eine Naturgeschichte in Bildern wäre sehr willkommen, wo nicht alle, doch viele Tiergestalten, wie sie in Abstufungen ähnlicher und von der Ähnlichkeit abweichender sich folgen, und in das Planzen-, von da ins Mineralreich sich verlierend, eine kontinue Kette bilden, uns sinnlich darstellte. Ein ununterbrochenes Ganze, das vom höchsten Gebilde, dem Menschen, beginnend bis zum Atom herab fortliefe, würde daraus entstehen"[155]. Zauper war sich bewußt, daß er damit von den Schulbüchern seiner Zeit Neues forderte[156]. Aber es liegt kein Grund vor, die von ihm aufgestellte Reihe — die eine herabsteigende ist! — evolutionistisch zu deuten. Wie Goethe ging es Zauper als Ästheten um die Formen an sich[156a].

Zusammenfassend läßt sich sagen: Zaupers Religion, wie sie unter dem Einfluß Goethes geworden war, war keineswegs dem katholischen Ideal in allem adäquat, sie war neuhumanistisch, romantisch akzentuiert. Aber im Vergleich zur katholischen Aufklärung und zu einer eng verstandenen katholischen Restauration stand sie der

[152] Goethe an Zauper, 7. 9. 1821, bei Nadler *a.a.O.*, S. 150. Mit der letzten Bemerkung meint Goethe allerdings im Gegensatz zur (populären) katholischen Auffassung zu stehen; aus anderen Äußerungen wissen wir, daß er die katholische Beichte dahin mißverstand, daß sie keine eigentliche Läuterung herbeiführen könne.
[153] Nadler, *a.a.O.*, S. XCIX, 150.
[154] *a.a.O.*, S. XCVI ff.
[155] Nadler, *a.a.O.*, S. XCVII.
[156] *ebd.*
[156a] Vgl. H. Meyer, *Geschichte d. abendländischen Weltanschauung*, IV, Würzburg-Paderborn 1950, S. 451.

katholischen Fülle näher. Ein Teil der kath. Erneuerung im 19. Jahrhundert lief Gefahr, den Weltgehalt der Frömmigkeit zu verlieren und den Bekennenden inmitten der Welt zu isolieren („Innere Emigration"). Goethes Anliegen soll — wie eine neue eindringende Goethedeutung ausführt[157] — es gewesen sein, in einer Gegenbewegung zur aufklärerischen Säkularisation durch einen neuen Weg zur Welt die Frömmigkeit auszuweiten und ihr die ganze Geistesfülle zuströmen zu lassen. Zauper stand als Katholik unter dieser Anregung einer „Weltfrömmigkeit". Dies ist sein Problem.

Die Frage lag nahe, ob in Goethes Dichtung Gedanken und Bilder aus dem Umkreis seiner Begegnung mit der katholischen Kirche in Böhmen Eingang gefunden hätten. Dies festzustellen, dürfte für den Literarhistoriker keine leichte Aufgabe sein[158].

[157] W. Flitner, *Goethe im Spätwerk*, Hamburg 1947, S. 319. Vgl. dazu die Besprechung v. P. Stöcklein, *Konträre Goethedeutungen. Hochland* 41, 1948/49, S. 588.
[158] B. Brandl (*Aufenthalt Goethes*, S. 316, Stift Tepler Goethe-Festschrift, S. 53) scheint in seiner Annahme für den Schluß der Faustdichtung mit zu viel Optimismus verfahren zu sein. Nach M. Goethe hat es daher nicht gesehen.
Urban (*Alt-Marienbad*, Plan 1936, S. 86) erhielt die Kapelle in Marienbad erst 1826 das Altarbild,

Besprechungen

Holländer, A., **Vom Schein zur Wirklichkeit,** eine Grundlegung der Metaphysik von der Physik her. Wien-Meisenheim, 1953. 259 S., kl. 8°, Sexl., 9.60 DM *.

Klein an Umfang, doch bedeutend an Gewicht, verrät dieses Buch eine ungewöhnliche Kenntnis der modernen Physik und Philosophie, legt kühne Lösungen vor, fordert eine ausführliche Besprechung.

In fünf Kapiteln unternimmt es den „Vorstoß zu den letzten Seinsgründen von der Physik her" (S. 2): 1. Von der Physik zur Metaphysik; 2. Was ist ein Naturgesetz; 3. Das Kausalitätsproblem in der Physik; 4. Das Substanzproblem; 5. Primat der Metaphysik.

Einleitend bekämpft Holländer den Skeptizismus und erkenntnis-theoretischen Relativismus; ebenso die von Moritz Schlick und dem Wiener Kreis angestrebte rein naturkundliche „Einheitswissenschaft", mit ihrem bloßen Beschreiben, Messen und Ordnen von Erscheinungen. Er verteidigt die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften (S. 10). Nicht jede Wissenschaft reiche nur so weit wie die Sinne, obschon „alle Erkenntnis von der Sinneswahrnehmung ihren Ausgang" nehme (S.11). Wir müssen, heißt es richtig gegen alte und neue Idealisten, „die innere und die äußere Erfahrung zu Hilfe nehmen, wollen wir zu einer Erkenntnis der Naturwirklichkeit gelangen" (S. 12). Die Physik wird der Metaphysik untergeordnet —

Soweit die allgemeine Stellungnahme Holländers, die Rez. nur billigen kann. Nicht mehr folgen kann er ihm, wenn er mit Ernst Mach anzunehmen scheint, daß die Naturgesetze „Gleichungen zwischen meßbaren Elementen" darstellen (S. 27). Nein, ein Naturgesetz d. h. das gleichmäßige Verhalten der Naturdinge in sich und andern Naturdingen gegenüber, läßt sich zwar in einer Gleichung ausdrücken, aber besteht nicht in ihr! Und keineswegs schon das bloße Verhältnis der Elemente zueinander (S. 27), sondern der seinsmäßige Ursprung der einen aus den andern, erlaubt, von Ursache und Wirkung zu reden.

Ebenso unannehmbar die Aussage: „Daß meßbare Element ist im Grunde nichts anderes, als unsere subjektive Empfindung" (S. 28). Gemessen wird vielmehr in jedem Fall die Außenwelt — so wenn man das Gewicht eines Körpers ermittelt — allerdings so, wie sie uns am betreffenden Ort beeindruckt. Anders ausgedrückt: Im Eindruck messen wir den Ausdruck der Außenwelt.

Das schließt die vom Verf. erwähnte Übersetzung in Formeln und Modelle nicht aus. Erstaunlicherweise stimmt Verf. gar Kant zu, dem zufolge „die Naturerkenntnisse nicht eine an sich bestimmte Wirklichkeit zeigen, sondern nur Relationsgefüge" (S. 29). Dagegen ist zu sagen: Zwar erfaßt unser Erkennen immer auch Beziehungen, jedoch in erster Linie das, was sich bezieht, nämlich das Absolute. Noch weiter geht Holländer, wenn er, offenbar billigend, beifügt: „Nach Kant sieht die Vernunft nur das ein, was sie selbst nach

* Vom gleichen Verfasser stammt das Lehr- und Handbuch: **Die katholische Weltanschauung,** Innsbruck-Wien, Tyrolia, 1954, 247 S.

ihrem Entwurfe hervorbringt" (S. 29). Das führt auf den Grundirrtum des ganzen Buches. Die Natur gilt dem Verf. zwar als etwas Wirkliches, aber nur ihr Wesen, sowie drei ihrer Erscheinungsformen, „Raum, Zeit und Materie, im Sinne von Masse-Energie" (S. 145, 192). Alle übrigen physischen Erscheinungsformen mache der Mensch. Wir haben es „in der Physik mit gedanklichen Konstruktionen des menschlichen Geistes zu tun" (S. 173). Es bleibe uns „nur der Weg von der vom menschlichen Geiste geschaffenen Idee zu einer dieser Idee entsprechenden Wirklichkeit vorzustoßen" (S. 31). So verschreibt sich Holländer dem Idealismus, dem er doch ausweichen wollte.

Im 2. Kapitel: Was ist ein Naturgesetz? übernimmt Verf. die Erleuchtungslehre Augustins (S. 42). Der Widerspruchsatz gilt ihm als „Forderung" Gottes (S. 42). Die „traditionelle Abstraktionstheorie" wird mit dem immer wieder angeführten Cassierer verworfen (S. 43). Hauptsächlich die mathematischen Begriffe sollen in der Außenwelt „kein konkretes Gegenbild" haben (S. 43). Damit taucht das zweite schwerwiegende Mißverständnis Holländers auf. Das unentbehrliche scholastische „ens rationis cum fundamento in re" wird verkannt, nämlich der bloß mittelbar in der Natur begründete Begriff. Sonst könnte Verf. nicht rundweg schreiben: „Die Philosophie der Mathematik — wessen Philosophie der Mathematik? — hat den Beweis geliefert, daß die arithmetischen und geometrischen Grundbegriffe Schöpfungen des menschlichen Verstandes sind" (S. 33). Zwar lustwandelt außer unserm Verstand keine Drei und kein Viereck. Aber diesen Begriffen entspricht doch etwas in der Außenwelt: drei Hasen, viereckige Gebilde — mögen sie noch so unvollkommen sein — und davon nehmen wir die Begriffe. Holländer betrachtet sie hingegen als „Setzungen" (S. 34, 40, 42). Geometrie und Arithmetik sollen „reine Formwissenschaften" sein (s. 37, 40), mit einem „idealen Sein" als Gegenstand (S. 40). „Mit Anschauung und Erfahrung (haben sie) nicht das geringste zu tun" (S. 46). All das im Gefolge Cassierers.

Weniger radikal als die mathematischen Begriffe, verlegt Verf. die „Naturbegriffe" ins bloße Denken. Hier „vermutet" er Nachbildungen gegebener Wahrnehmungstatsachen" (S. 44). Dem Begriff Pflanze entsprächen also vielleicht wirkliche Pflanzen. Dagegen behandelt Verf. die Bewegung wieder ganz in Cassierers Fußstapfen: „Bewegung ist ein Prädikat, das niemals unmittelbar auf die Dinge der uns umgebenden Sinneswelt anwendbar ist" (S. 60).

Das 3. Kapitel: Das Kausalitätsproblem in der Physik, geht aus von der treffenden Feststellung, daß der heutige Physiker, der den Verursachungssatz leugnet, unter Kausalität strenge Naturgesetzlichkeit versteht (S. 100), also etwas anderes als der Scholastiker. Ähnlich besage der von der Physik geleugnete Determinismus nicht Naturbestimmtheit, sondern Vorausberechenbarkeit (S. 108).

Größere Bedenken erregt wiederum das folgende, 4. Kapitel: Das Substanzproblem. Gedankengänge des 1. Kapitels kehren wieder. Masse wie Energie sollen nur „Gedankenkonstruktionen" sein (S. 135). „Mit aller Entschiedenheit" wird die Auffassung verworfen, wonach sie „die Substanz der Naturwissenschaft" ausmachen (S. 223). — Weder die Masse noch die Energie sind die Substanz, das Was der Körper im philosophischen Sinn. Die beiden Wörter besagen vielmehr das Was, also Wesen, und das Wie der Körper, also ihre Erscheinungsformen, zusammen. Aber die Körper sind doch das, was der Physiker begründeterweise einmal als Masse, dann wieder als Energie bezeichnet. Genau wie Verf. selber schreibt: „Materie — im Sinne der Physik — zeigt sich uns in den beiden Erscheinungsformen: als Masse oder als Energie (S. 137).

Im 5. Kapitel befremdet es, daß Verf. dem Wort: wirklich, das heute nun einmal: bestehend bedeutet, den Sinn beilegt, „den ihm Meister Eckhart gegeben" (S. 191), nämlich: wirkend. Diesen Sinn dürfte auch das Wort Wirklichkeit im Titel des Buches haben, was den Anstoß abschwächt; ebenso wird er abgeschwächt, wenn man dort: Schein als: Augenschein deutet.

Leider tritt der Anstoß wieder auf, wenn Verf. die Substanz als das „einzig Wirkliche im ordo physicalis" hinstellt (S. 226). Damit leugnet er alle Kräfte in der Natur, außer der Erstkraft, der Substanz. Ja er geht so weit, sogar die Einheit, eines der vier „metaphysischen Atribute", die er gelten läßt — „Einheit, Dauer, Wirkungsfähigkeit, Veränderlichkeit" (S. 145) — ausschließlich der Substanz zuzubilligen. „So schreiben wir die Wirkungsfähigkeit und die Einheit eigentlich und ausschließlich der Substanz zu" (S. 227).

Gerne schließt Rez. seine Aussetzungen mit einem Lob in einem entscheidenden Punkt. Holländer wendet sich mit Recht gegen die Einteilung der „Sinnesqualitäten" in primäre und sekundäre, deren erste außer uns, die andern nur in uns vorhanden wären (S. 188). „An Stelle dieser Unterscheidung möchten wir lieber von Sinnesqualitäten einerseits, und physikalischen Attributen anderseits zu sprechen vorschlagen" (S. 221). Jawohl, Außenwelt und Wahrnehmung wirken auf der ganzen Linie zusammen. So schaffen sie die Rätselbilder, die Sinneseindrücke heißen, und die zu entziffern der geistigen Erkenntnis obliegt. Diese Entzifferung ergibt allerdings nicht nur die drei von Holländer zugelassenen „physikalischen Attribute", sondern unzählige, obschon alle unter dem Namen: Energie Platz finden. Und auch dann bleibt immer noch zu unterscheiden zwischen dem, was auf uns wirkt, dem Wesen; dem, kraft wessen es wirkt, den Kräften (Vermögen); und den einzelnen Einwirkungen selber.

Eine Unsumme vorzüglicher Bemerkungen verbinden sich in diesem Buch mit einem im Ganzen überspannten Subjektivismus unsrer Sinneswahrnehmung. Hier wurde besonders auf die Mängel hingewiesen. Das möge die hohen Vorzüge der Arbeit nicht vergessen lassen. Besonders denen sei sie dringend zur Lesung empfohlen, die allzu unterschiedslos an der mittelalterlichen Wahrnehmungslehre festhalten. A. Krempel

Nadolny, Erwin, **Die Siedlungsleistung der Zisterzienser im Osten.** Heft 54 der Schriftenreihe „Der Göttinger Arbeitskreis", Holzner-Verlag Würzburg 1955, 28 Seiten.

Nadolny hat sich das Ziel gesteckt, die Leistung der Zisterzienser bei der Erschließung des Ostraumes für die abendländische Kultur zu würdigen und die einzelnen Phasen des Weges des Ordens in den Ostraum aufzuzeigen. Für all diejenigen, die sich eingehender mit der Geschichte des Ordens zu beschäftigen wünschen, wird auf das auf der letzten Seite zusammengestellte Schrifttum verwiesen. Diese Zusammenstellung indessen, um auf sie zunächst einzugehen, macht einen reichlich antiquierten Eindruck. Abgesehen davon, daß nicht einmal die Zisterzienser-Chronik, die deutschsprachige Ordenszeitschrift, herausgegeben von den Zisterziensern von Mehrerau, die nunmehr bereits im 62. Jahrgang erscheint und zahlreiche Einzelbeiträge zur Geschichte der Zisterzienserklöster im Osten bringt, aufgeführt wird, vermissen wir die achtbändige Ausgabe der von Josef Canivez herausgegebenen Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis (Löwen 1933—41) oder Einzeluntersuchungen wie die Dissertation von Fr. Hanus über die ältere Geschichte der Abtei Leubus (1947) oder die treffliche Studie von Hans Mosler, dem Bearbeiter des Altenberger Urkundenbuchs, über die Beziehungen dieser rheinischen Zisterze zu seinen Tochterklöstern im Osten Lekno- Londo- Obra (Annalen d. Hist. Ver. f. d. Niederrhein Heft 153/154).

Aber auch die Textgestaltung vermag in vielem nicht zu befriedigen. Seite 7 fehlen beim „Aufbau einer Klostergemeinschaft" u. a. der Subprior und der Konversenmeister (magister conversorum), welch letzterem die Laienbrüder unterstellt waren. Die Kleidung derselben war nicht „grau", sondern ist (auch heute noch!) „braun", eine Tuchfarbe ähnlich der des Kapuzinerhabits. Der 1. Abt von Cîteaux, der hl. Robert, kam von Molesme und nicht von Molesnes. Bei der Übersicht über die Klostergründungen im 13. (im Heft steht 12.!) und 14. Jahrhundert fehlen Mariabrunn b. Landstraß (Krain, gegr. 1226) und Saar (Kr. Iglau, gegr. 1240), bei Kloster Altenkamp, der 1. Zisterze auf deutschem Boden, muß das Gründungsjahr richtig 1123 lauten (S. 12).

Facit: ein äußerst dankenswertes Unternehmen, eine wenig befriedigende Bearbeitung.

Dr. Edgar Krausen, München

Herausgeber: Priesterreferat, (16) Königstein/Ts. – Schriftltg.: Dr. Augustinus K. Huber O.Praem., Königstein/Ts.
Druckerei der Pallottiner, Limburg/Lahn